KARL MANNHEIM

ENSAYOS SOBRE SOCIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA SOCIAL

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Traducción de

FLORENTINO M. TORNER

KARL MANNHEIM

ENSAYOS
SOBRE SOCIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA SOCIAL

EDITADOS POR PAUL KECSKEMETI

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Primera edición en inglés, 1953
Segunda edición en inglés, 1959
Primera edición en español, 1963

La edición original de esta obra fue registrada por Routledge and Kegan Paul Ltd., de Londres, con el título *Essays on Sociology and Social Psychology.*

Derechos reservados conforme a la ley
© 1963, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN

I

DURANTE su carrera académica alemana, que fue cortada por el nazismo, la actitud de Mannheim ante la sociología —y ante la realidad social e histórica— estuvo dominada por la idea de "estructura". Era la "estructura" de la realidad social, y la posición de los individuos y los grupos dentro de esa "estructura", lo que determinaba el pensamiento y la acción y los guiaba a canales inteligibles.

Tal como la concebía Mannheim, la estructura presentaba las siguientes características:

1. Era el rasgo más *amplio* de la realidad. Ninguna parte componente de la sociedad como tal parte podía decirse que tuviera estructura. Por el contrario, la idea estructural significa que puede comprenderse el tipo de cualquier fenómeno *parcial* únicamente en relación con la estructura general del *todo.*

2. Era una entidad *dinámica.* La "estructura" de la realidad social no consistía en relaciones estáticas que persistían como tales, y a las que todo conflicto social era, por decirlo así, extraño. El antagonismo y el conflicto estaban en la esencia misma de la estructura; la estructura de la realidad social era la configuración de fuerzas antagónicas que luchaban por la supremacía y mutuamente se modelaban e influían mientras se trababan en el combate. "Estructura" implicaba siempre "polaridad".

3. Era un principio *inteligible.* El choque de fuerzas no presentaba un dinamismo ciego, sino una orientación hacia una meta. La estructura tenía un sentido descubrible; y aunque ese sentido fuera plenamente visible e interpretable sólo para el pasado, la incitación más fuerte para el presente consistía precisamente en *adivinarlo* para nuestra propia época. La meta más elevada y la mayor felicidad del individuo consistían en estar a tono con el proceso creador que se estaba verificando en las profundidades de la estructura.

En la base de este concepto de estructura estaba, pues, una creencia metafísica, casi religiosa, en la función creadora de la historia. No es que hubiera que considerar al hombre como un mero participante pasivo en el proceso, como un instrumento o como un producto; la actividad del hombre, sus esfuerzos, eran precisamente la materia de que estaba hecho el proceso estructural. Pero aun así, el esfuerzo activo tenía que

basarse en una fe, y el centro de esa fe era la idea de la historia como fuerza decisiva, positiva, creadora y, en cierto modo, omnipotente.

Fácilmente se advierte que tal actitud hacia la historia sólo podría mantenerse intacta mientras la historia de nuestros días fuese algo a lo que pudiera decirse "sí". Mannheim nunca diría "no" a la historia, ni aun en los momentos más sombríos, pues habría equivalido a decir "no" a la vida, al hombre, a Dios. Pero su exuberante y esperanzado "sí" tuvo que limitarse a medida que el horizonte histórico se oscurecía sobre Alemania. Tuvo que convertirse, no en "no", seguramente, sino en "sí, a pesar de todo", o en "sí todavía, si es posible en absoluto". No toda la realidad histórica era aceptable. No lo eran, ciertamente, el nazismo, el fascismo y el comunismo totalitario; por otra parte, nada podía ganarse sólo con rechazarlos. Esto hubiera significado para Mannheim un estéril alejamiento de la realidad con el que no se resolvería ningún problema. La tarea consistía más bien en comprender esos espantosos fenómenos, ver cómo podría explicarlos la "estructura de la realidad" y, de esa manera, vencerlos.

En sus escritos anteriores Mannheim ya había llegado a la conclusión de que el "sentido estructural" de la realidad histórica no era agotado nunca por una corriente predominante. Una clase, y el estilo de pensamiento que le es propio, puede haber triunfado en determinado momento; pero no obstante coexistieron con ella contracorrientes dirigidas hacia el pasado o que invocaban un futuro visionario, "utópico". Una vez comprendido esto, se hizo posible una posición tolerante y amplísima hacia *todas* las corrientes y tendencias representadas en la "estructura". Pero ese punto de vista sereno y "sintético" no podía adoptarse respecto de la tendencia totalitaria encarnada por el nazismo y el stalinismo. Porque el anterior punto de vista "sintético" implicaba que las fuerzas antagónicas que forman la "estructura" tendían hacia el ajuste y la armonía; y esto, evidentemente, no era cierto en relación con las nuevas fuerzas totalitarias. No eran éstas simplemente contracorrientes que se enfrentaban a una corriente predominante y que aportaban un factor de rivalidad y diversidad en un cuadro que de otra suerte habría sido excesivamente monótono y unilateral. Las mismas corrientes totalitarias negaban la síntesis y la armonía; la antigua teoría, basada en la idea del reajuste gradual y de una síntesis resultante, no podía contender con ellas.

De aquí que el problema de interpretar la realidad histórica y de adoptar la posición históricamente "justa" asumió una nueva forma para Mannheim cuando apareció el totalitarismo como tendencia predominante. Lo primero era aún com-

prender por qué razones "estructurales" pudo el totalitarismo alcanzar el predominio en Alemania, Italia y Rusia. Pero la respuesta a esta pregunta no podía darse ya de acuerdo con la vieja teoría estructural. Porque esa teoría presuponía una "totalidad" de la realidad social en la que ninguna parte sería olvidada ni considerada ilegítima. El proceso social era "inteligible" porque su "dinamismo" podía analizarse y explicarse con referencia a una totalidad que lo abarcaba todo. Pero con la aparición del totalitarismo, quedó roto el hechizo de la historia; había que reconocer que la tendencia históricamente dominante era una aberración destructora y no un componente legítimo de un proceso inteligible, dinámico y omnicomprensivo. Había que contrarrestar y vencer esa tendencia para restablecer la totalidad y la significación de la realidad humana.

Ya no bastaba, para esto, buscar inspiración y guía *dentro* del proceso histórico como tal. Eran necesarios principios extrahistóricos para contener y corregir las fuerzas aberrantes que la historia puso en primer plano. Se hizo particularmente importante explorar las condiciones de que depende la libertad de acción y de elección del individuo. No es que el individuo debiera *desdeñar* el carácter amplio y comprensivo del proceso histórico-social; pero ya *no bastaba* la referencia a la totalidad comprensiva para orientarse hacia el yo y la sociedad. Ésta era la posición hacia la que se dirigía Mannheim cuando, expulsado de su cátedra de Frankfort por los nazis en 1933, se estableció en Londres.

II

Creo que la experiencia nazi fue el factor más importante en el cambio que el pensamiento de Mannheim sufrió en aquel tiempo. Pero también contribuyó al cambio el ambiente nuevo. La vida académica era mucho menos olímpica y menos de casta en Inglaterra que en Alemania. Y dentro de la vida académica, la sociología también era mucho menos completa y confiada en sí misma. Para Mannheim, el trasplante a un mundo más fluido, más humano y menos cerradamente jerarquizado no fue de ningún modo una pérdida; era él, aun en Alemania, y a pesar del grado de abstracción más bien formidable y rarificado de sus primeros escritos, la antítesis del olímpico tipo de "consejero de Estado". Lo que él buscaba en su enseñanza y en su teoría era el "diálogo humano": no estuvo contento hasta que no se abrió paso al estrato profundo del hombre que oculta el impulso desnudo. Es sorprendente que haya logrado esto en un grado notable entre los ingleses,

proverbialmente reservados, mucho más que entre los alemanes, a quienes se supone espiritual y subjetivamente orientados. Los ingleses le respondieron, a pesar del obstáculo del idioma, que llegó a superar con dificultad. Pero él, a su vez, también fue profundamente influido por la mentalidad anglosajona. El análisis estructural, históricamente orientado, del conjunto de la realidad social ya no podía ocupar un lugar central en su pensamiento, no sólo porque se imponían muchas reservas a la fe en la historia, sino también porque comprendió los méritos de un punto de vista más concreto, más periférico, menos sistemático y más pragmático. Puesto que ya no podía esperarse de la historia que revelase todo el significado último en respuesta a la fe inquisitiva, lo importante era hacer una buena elección entre las alternativas que aún dejaba abiertas. La fe debía ser moderada por la prudencia, y el método inglés, empírico y pragmático, satisfizo esa necesidad. No es que Mannheim dejara de pensar estructuralmente. Para él, no era posible otro modo de pensar; pero gradualmente fue incorporando nuevos elementos a su idea de la "estructura". Uno de ellos fue el aspecto *psicológico* del proceso social. Mannheim recurrió al psicoanálisis freudiano a fin de aclarar algunos de los factores decisivos a los que se debe el cambio social, y de los fenómenos *patológicos* asociados con aquel cambio en particular. Es significativo que en su aportación a un simposio sobre "cambio pacífico" celebrado en 1937, Mannheim eligiera tratar el "aspecto psicológico".[1] El principal problema que estudia en ese trabajo es el de la constelación de impulsos que se halla en la base de la guerra: un fenómeno "patológico". ¿Por qué ocurre que impulsos humanos fundamentales, formados por un medio social y cultural, busquen a veces salida por la violencia organizada? Era evidente para Mannheim que esta interrogación no podía contestarse por referencia a meros conflictos y frustraciones individuales sufridos en la primera infancia en el seno de la familia, foco primordial de la investigación psicoanalítica. Para comprender un fenómeno social en gran escala, hay que tener en cuenta factores culturales e institucionales. El punto de vista psicoanalítico podría aplicarse con buen éxito al problema de la guerra a condición de que no demos una importancia exclusiva a "la fijación que tiene lugar en la primera infancia", sino que dediquemos "por lo menos una atención igual a la capacidad de las instituciones para influir en la vida psíquica de los adultos" (p. 103). El principal problema que surge aquí es la "inseguridad colectiva", situación que se presenta cuando instituciones creadas para mitigar ansiedades hondamente arraigadas no son capaces ya de desempeñar esa función en cir-

[1] C. A. W. Manning (ed.): *Peaceful Change*, Londres, 1937, pp. 101-32.

cunstancias nuevas. Cuando las salidas para las aspiraciones y los impulsos individuales son súbitamente bloqueadas, el individuo tiene que buscar satisfacciones sustitutas y puede encontrarlas en agrupaciones patológicas, mecanizadas y agresivas manipuladas por megalómanos irracionales. El problema del totalitarismo se convierte, pues, en un problema de psicopatología, punto de vista que ha jugado papel considerable en la psicología social norteamericana desde la publicación en 1930 de *Psychopathology and Politics*, de Harold D. Lasswell.

Mannheim reconoció expresamente el estímulo que recibió del libro de Lasswell; finalmente, al desarrollar este punto de vista psicológico, llegó a conclusiones paralelas en esencia a las que formuló la investigación norteamericana más reciente. La inseguridad de la posición social, las satisfacciones vicarias y las estructuras de la personalidad "rígidas", "mecanizadas", por ejemplo, han sido aisladas como algunos de los factores claves subyacentes en la formación de la personalidad totalitaria (cf. *The Authoritarian Personality*, Nueva York, 1950, por T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick, D. J. Levinson y R. N. Sanford). En esta obra de investigación y otras análogas, uno de los principios guías de la metodología fue la fusión de las categorías psicológicas y sociológicas, postulada por Mannheim en el decenio de los 1930.

La sociología, pues, tiene que salir del aislamiento y unificarse con otras ciencias sociales (ver el capítulo "El lugar de la sociología", pp. 215-229 de este volumen). En particular, había que desarrollar una "psicología sociológica". Sostenía Mannheim que esa "psicología sociológica" debía utilizar los resultados, las ideas y los métodos de diferentes escuelas psicológicas, no sólo los del psicoanálisis. Sobre todo, debía adoptar una *perspectiva social* y tenía que diferenciarse de *toda* psicología individual como tal. "No podemos saltar directamente de la observación general de los individuos y sus mecanismos psíquicos al análisis de la sociedad. La psicología de la sociedad no es un millón de veces la de un individuo... Lo que es necesario para nuestro propósito es una psicología históricamente diferenciada por la cual puedan explicarse los cambios de actitudes, motivaciones y transformaciones de los símbolos en diferentes épocas, entre diferentes clases y en distintas situaciones sociales" (p. 144).

El problema de una "psicología sociológica" vuelve a ser estudiado en otro trabajo (1940), "Sobre los cambios de nuestra economía psíquica condicionados por la guerra" (pp. 265-274 de este volumen). En él Mannheim se opone a la idea (formulada por el psicoanalista Glover) de que para entender los efectos psicológicos de la guerra, deben someterse a la obser-

vación y el estudio psicoanalíticos grupos concretos. Esto, dice Mannheim, nos daría aún sólo psicología individual y no propiamente psicología "sociológica". "Cuando, como en nuestro caso, la tarea consiste en recoger observaciones pertinentes para una historia psicológica y social de la guerra, lo que tenemos que observar no son las unidades de grupo rígidas y limitadas en cuanto tales, ni la vida de los individuos en sus relaciones con esos grupos, sino más bien la variable conducta de los individuos en correlación con los mecanismos inclusivos que operan en la sociedad" (p. 268).

Así, pues, la cuestión es la siguiente: ¿Como influyen en la conducta individual y la forman la situación general de la sociedad y el ambiente institucional? No es éste meramente un problema teórico; implica cuestiones prácticas y pragmáticas. La razón por la cual buscamos el conocimiento psicológico de la conducta institucionalmente moldeada es que dicha conducta puede llegar a ser extremadamente irracional y destructora en determinadas circunstancias. Lejos de servir a un interés puramente teórico, nuestro estudio debe tratar la cuestión eminentemente práctica de cómo impedir los efectos de una conducta destructora y aberrante inherentes a una constelación social dada, y estimular los racionales y beneficiosos.

En otras palabras: tenemos que adoptar una actitud valoradora ajena, por así decirlo, a la corriente de la historia a fin de dirigir esa corriente a canales seguros. Al hacerlo, no podemos ni debemos abandonar la perspectiva "estructural", porque sólo podemos influir en la historia si averiguamos cuanto nos sea posible acerca de la ley inherente al proceso "estructural". Pero la comunión con la historia no bastará ya para que descubramos lo que debe hacerse. Para este objeto, tenemos que aplicar normas tales como "salud" contra "enfermedad", "razón" contra "sinrazón", "pacifismo" contra "agresividad", las cuales son, en gran medida, constantes a lo largo del fluir de la historia. La nueva posición de Mannheim, posición situada más allá del historicismo, se fundaba en una aplicación creciente de esas normas.

III

Este programa encontró su expresión más fecunda en el lema "planeamiento", que cada vez dominó mucho más el pensamiento en Karl Mannheim hasta su prematura muerte en febrero de 1947.

Es fácil entender mal la preocupación de Mannheim por el planeamiento. "Sociedad planeada" es, desde luego, un lema colectivista, y suele entenderse por lo general que la planeación es el triunfo que corona la tendencia colectivista en la historia,

y que será aclamado o deplorado según la gente esté a favor o en contra del colectivismo. Pero lo curioso en el caso de Mannheim es que la adopción del principio del planeamiento social coincidió con la pérdida de la fe en las fuerzas estructurales "inclusivas" de la historia y con un interés creciente por el papel y los problemas del individuo. La idea original de "estructura" *excluye* la planeación deliberada: son la historia y la vida mismas las que "planean" el curso de la humanidad. A fin de actuar racionalmente y de comprobar sus potencialidades en toda su plenitud, el individuo, pues, debe ante todo ser sensible a los impulsos de la historia y de las fuerzas vitales de que está tejido el entramado de la realidad social. El planeamiento deliberado surge como algo posible y necesario únicamente cuando esta idea original de "estructura" es limitada en el sentido de que las "fuerzas vitales" son capaces de producir aberraciones patológicas contra las cuales deben ser protegidos el individuo y la sociedad.

En las cuatro conferencias de Oxford sobre "La sociedad planeada y el problema de la personalidad humana", que Mannheim leyó en 1940 (publicadas en este volumen por primera vez, pp. 277-337), el problema central es la libertad, la espontaneidad y la autorrealización del individuo. La argumentación que ofrece puede resumirse en tres puntos:

1. Es un error creer, con los liberales extremados, que la libertad humana consiste en que el individuo sea independiente de los factores ambientales y colectivos y que no le afecten para nada. La "libertad" en ese sentido es una ilusión. El individuo siempre es moldeado en alguna medida por su ambiente social, aun cuando cree que no hace más que seguir su propia inclinación.

2. El ambiente social puede dejarse a sí mismo, de suerte que las tensiones que aparezcan dentro de él se resuelvan por adaptación espontánea mutua de los grupos y de los individuos; o puede idear ciertas normas de reajuste e imponerlas usando sus poderes de control un cuerpo de "planeadores" que actúa en nombre de la sociedad. Cuando el reajuste espontáneo no "funciona", esto es, cuando las fuerzas sociales dejadas a sí mismas sólo pueden producir resultados extremadamente indeseables o hasta intolerables, el "planeamiento" se hace inevitable.

3. Ese planeamiento puede ser de tipo totalitario, es decir, que los planeadores pueden recurrir predominantemente a ordenar y coaccionar para que los individuos se adapten y cooperen entre sí y fomenten metas sociales. La autorrealización y la libertad del individuo son, pues, inevitablemente obstaculizadas, puesto que nunca puede decidir por sí mismo y adaptarse de un modo inteligente. Pero el planeamiento puede

ser también de un tipo diferente: los planeadores pueden refundir y manipular el ambiente social sin recurrir a demasiada imposición y coacción directa, confiado más bien en su conocimiento de los móviles e impulsos humanos, que les permite prever qué disposición del ambiente provocará las reacciones más deseables, cooperadoras y productivas. En este sistema, la posición del individuo no tiene por qué ser radicalmente diferente de su situación libre, sin coacciones y responsable en un régimen liberal. Lo mismo que en el liberalismo, el individuo reaccionará como un agente libre e inteligente. La principal diferencia está en que no se verá frustrado por los conflictos destructores y las parálisis de la cooperación productiva que son inevitables en las circunstancias actuales en ausencia de un "planeamiento".

Como vemos, Mannheim argumenta aquí sobre dos frentes: contra el liberalismo a la vez que contra el totalitarismo. Contra el liberalismo, subraya, por una parte, el error de la concepción liberal extremada, de la libertad entendida como independencia absoluta; del individuo respecto del ambiente social; por otra parte, señala las consecuencias *de hecho* inevitablemente desastrosas del *laissez-faire*. Pero, aun después de dicho todo eso, todavía ve en el liberalismo un núcleo válido como posición valoradora: la libertad y la autorrealización entendidas no en un sentido exorbitante, sino en un sentido legítimo. El planeamiento puede ser un principio socialmente beneficioso y constructivo sólo si respeta esa libertad y si, en realidad, el fomento de la libertad individual es el objetivo central del planeador. La planeación diferente u hostil a la libertad individual puede evitar los desfavorables resultados *de hecho* del *laissez-faire*, pero llevará a otros resultados igualmente o aún más indeseables. La sociedad occidental, dice Mannheim, debe adoptar la planeación de tipo "libre" a fin de no caer en una crisis que dejará abierta la puerta sólo a una planeación de tipo "totalitario".

El "planeador para la libertad" no busca la uniformidad. Su fin no es "la supresión de la individualidad, sino más bien ... la diferenciación, proporcionando el espacio en que puede desarrollarse y los estímulos sociales que normalmente la fomentan" (p. 282). Para alcanzar este objetivo, debe saber, antes que nada, qué tipo de ambiente social es más conducente al saludable desarrollo de la personalidad. En otras palabras, debe ser un sociólogo psicológicamente orientado, y así reaparece el problema de una "psicología sociológica" como el problema del fundamento necesario de la "planeación para la libertad". A menos de que tengamos una buena y eficaz "psicología sociológica", no podemos ni siquiera empezar a planear. En la segunda conferencia, Mannheim dio un esbozo

del conocimiento psicológico básico que necesita el planeador, bastante de acuerdo con los lineamientos psicoanalíticos. Pero no supone que los conocimientos psicológicos disponibles ahora llenen plenamente las exigencias de la "psicología sociológica". El psicoanálisis proporciona un entramado para el estudio de la personalidad en términos individuales y biográficos; aún está sin explorar el papel del ambiente *institucional* y de las influencias sociales en gran escala. La psicología behaviorista del estímulo-respuesta, por otra parte, usa "normas mecánicas" que pueden tener aplicación y validez limitadas, pero que no pueden hacer justicia a la *totalidad* de la personalidad y de la sociedad (pp. 332-333). Siendo tan incompleto el equipo necesario del "sociólogo psicológicamente orientado", recibe uno la impresión de que las perspectivas *inmediatas* para la "planeación para la libertad" no son muy prometedoras.

Mannheim no sacó una conclusión tan desalentadora de su estudio. Como consideraba —quizá un poco apresuradamente— el *laissez-faire* (o lo que queda de él en un mundo de competencia imperfecta y de legislación impuesta por grupos de presión) como algo sin esperanzas, "el planeamiento para la libertad" seguía siendo para él la única actitud práctica para conseguir "la libertad y la individualización" en un futuro próximo (p. 335). Quizá pensaba que nuestros conocimientos psicológicos, aunque fragmentarios, proporcionaban al menos una base provisional para un estudio racional y sobre los hechos de los problemas sociales (cf. la conclusión de la cuarta conferencia, p. 336). En todo caso, llamó forzosamente la atención sobre las "limitaciones del concepto sociológico del yo" (pp. 329-330) y sobre los posibles fracasos de la planeación. "Las posibilidades de la planeación son grandes, pero son mayores los peligros" (p. 336). Para él, el principal peligro estaba en que el planeador, desconcertado por la dificultad de la solución correcta, tomase el atajo de la reglamentación burocrática y de la supresión totalitaria del individuo.

En todo caso, la "planeación" era para Mannheim un *correctivo* al funcionamiento ciego e irregulado de las fuerzas colectivas dinámicas de la sociedad, y no una *culminación* de la tendencia hacia el dinamismo colectivo. Su función era higiénica y profiláctica más que creadora. El concepto que Mannheim tenía de la planeación no tiene nada que ver con la idea (asociada habitualmente a "sociedad planeada") de hacer un plano heliográfico de un orden social nuevo y de reformar la sociedad de acuerdo con sus especificaciones, después de haber hecho *tabula rasa* del viejo sistema no planeado. Lejos de proponer que se empiece borrando, Mannheim ve la planeación progresando dentro de la estructura institucional de las democracias maduras. Su última obra sobre el problema

de la sociedad planeada fue dedicada principalmente a una investigación de las potencialidades que las instituciones actuales ofrecen para el desarrollo del planeamiento (véase el volumen *Freedom, Power and Democratic Planning*, publicado póstumamente, Londres y Nueva York, 1950). También en esta obra fue profundamente influido por el gradualismo inglés.

IV

Karl Mannheim sostuvo siempre que la ciencia no se desarrolla en el vacío, sino que es parte del proceso social, con su contenido concreto de choques y luchas entre intereses reales de grupos. Desde el punto de vista de su propia metodología, no quedaba sino esperar que su concepto de la ciencia social cambiaría cuando su propia "ubicación" social sufriera un cambio radical. En Alemania, su "ubicación" era la de un intelectual progresista, "apartado" de los grupos de intereses contendientes, pero que buscaba la "adhesión" a las fuerzas sociales creadoras del futuro. En Inglaterra se convirtió en un "refugiado" que tenía algunas cosas espantosas que contar y para quien aquello era un pasado vívidamente recordado, que para la sociedad que lo acogía era simplemente un futuro en potencia, mirado con aprensión. Ni el "apartamiento" que había practicado ni la "adhesión" que había buscado en Alemania eran posibles en la nueva situación. Al contrario, tenía que ser "útil" como recién llegado, tenía que poner su experiencia a disposición de la sociedad en que vivía. De acuerdo con este cambio de papel, su concepto de la sociología se hizo también menos sistemático y más pragmático. No es que hubiera considerado nunca la sociología como teoría "pura". También en su época alemana el trabajo científico era para él la expresión de un impulso vital, fundado en definitiva en esfuerzos colectivos. En este sentido, su concepto de la ciencia fue siempre "pragmático". Pero en Alemania, la exploración sistemática de las relaciones "estructurales" era en sí misma una comprobación completa y suficiente del impulso básico que está detrás del esfuerzo científico. En Inglaterra ya no era ése el caso; los descubrimientos "estructurales" —como hemos visto— tenían que combinarse con los psicológicos a fin de producir resultados "aplicables".

Esta transformación del concepto de la sociología no se produjo sino gradualmente; Mannheim parece haber pensado primero que la principal aportación que podía hacer era el cultivo de su propio tipo de sociología "estructural". Inglaterra, como él dice en su artículo sobre "Sociología alemana" (publicado en *Política*, febrero de 1934, y reimpreso en este

volumen, pp. 230-250) se dirigía también hacia una situación social más crítica en la que sería indispensable el conocimiento de los hechos "estructurales". Los alemanes, con su experiencia más larga de crisis social, habían creado las herramientas conceptuales para tratar esas situaciones. "La sociología alemana se adelantó a las sociologías hermanas porque la crisis social la obligó a prestar atención a problemas que estaban llamados a sacudir también más tarde o más temprano al resto del mundo; y como fue la primera en interesarse por esos problemas, la sociología alemana inventó métodos para la observación y la interpretación de situaciones generales complejas... Así, la analogía rápidamente creciente de los problemas fundamentales con que tienen que luchar diferentes países tiene su reflejo no menor en la aproximación entre las tendencias del pensamiento sociológico cultivado en esos países" (p. 250). (La sociología norteamericana, leemos en ese mismo trabajo, no ha entrado en lucha con problemas "estructurales" como el de las clases sociales, porque la movilidad social vertical y la posibilidad de encontrar nuevos campos de actividad han "velado" la estructura de clases de la sociedad) (p. 247).

El contraste entre la sociología alemana y la norteamericana también es estudiado en una reseña de "Methods in Social Science" de Stuart A. Rice publicada en *American Journal of Sociology* (septiembre de 1932), transcrita aquí (pp. 205-214). En ella se recomienda la sociología norteamericana por su orientación práctica, concreta: los sociólogos, observa Mannheim, están haciendo "trabajo de campo" y buscando remedios para las dificultades prácticas directamente sentidas. Mas, por otra parte, Mannheim no acepta la timidez de los sociólogos norteamericanos para formular "teorías amplias", ni su retracción "para investigar los aspectos estructurales de la vida social en su conjunto y en una etapa dada" (pp. 211-212), ni su fascinación por la ciencia natural. "Aunque se admita que no todos los fenómenos sociales son mensurables, las proporciones numéricas siguen siendo, no obstante, el ideal de exactitud hacia el que tienden la mayor parte de los investigadores" (p. 210). Y Mannheim deplora la tendencia, manifestada en alguna obra sociológica norteamericana, a "querer ser ante todo exacto, y sólo en segundo lugar comunicar el conocimiento de las cosas" (p. 209). Los sociólogos alemanes, dados a la especulación *a priori*, pueden haber sido culpables a veces de "cierta arrogancia" al intentar "desatar de un golpe el nudo gordiano de los grandes problemas"; pero hay también "cierta falsa modestia del investigador empírico a quien su 'complejo de exactitud' incita a ignorar la verdadera base de sus propias interrogaciones" (p. 212). Mannheim concluye que difícil-

mente habrá habido nunca dos tipos de estudio tan adecuados para completar mutuamente sus insuficiencias como los tipos de sociología alemán y norteamericano" (p. 214).

En su última obra, el mismo Mannheim intentó fundir los dos estilos de pensamiento, y trata en ella de problemas "inmediatos", considerados empírica y experimentalmente, sin "ignorar la verdadera base de sus interrogaciones". La presente publicación de sus ensayos ilustra un sutil drama intelectual de nuestro tiempo: la lucha de una mentalidad de primera categoría para salvar una tradición intelectual, enterrada bajo los escombros de un desastre histórico y que en otro tiempo sustentó las altas esperanzas de una generación, y para infundirle vida nueva injertándola en otra tradición de carácter totalmente diferente. Es de esperar que ambas corrientes tradicionales se enriquezcan y vigoricen con este experimento de hibridación.

V

El presente volumen contiene dos ensayos que en realidad pertenecen a la serie de los "Ensayos sobre la sociología del conocimiento": la disertación doctoral titulada "Análisis estructural de la epistemología" y el ensayo sobre "El pensamiento conservador". Todos los demás trabajos contenidos en este volumen, con excepción de la revisión del libro antes mencionada, fueron escritos en Inglaterra. Uno, un trabajo inédito sobre "La historia del concepto del Estado como organismo", cae dentro del marco del método "estructural" primeramente formulado por Mannheim. Los otros representan la tendencia nueva que he intentado caracterizar en lo que antecede y que apunta más allá de la posición "estructural" hacia un concepto de la planeación basado en la "psicología sociológica".

PAUL KECSKEMETI

Primera Parte

EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL EN SOCIOLOGÍA

I. ANALISIS ESTRUCTURAL DE LA EPISTEMOLOGIA [1]

SECCIÓN 1

DE LA LÓGICA DE LA SISTEMATIZACIÓN FILOSÓFICA

1. *Concepto de una lógica de las sistematizaciones*

Esta investigación tiene por objeto analizar la estructura de una rama de la filosofía, a saber, de la epistemología, con el intento de contribuir a una lógica de la filosofía y, en consecuencia, a una teoría omnicomprensiva de las sistematizaciones en general.

Puesto que las cuestiones de que vamos a tratar sólo pueden ser entendidas adecuadamente en relación con este campo más amplio, parece aconsejable prologar el análisis de nuestro asunto específico, la epistemología, con algunas observaciones sobre esos asuntos más amplios.

Desde que Lask[2] postuló por primera vez la necesidad de una lógica de la filosofía y la esbozó en un amplio bosquejo, el interés de los círculos filosóficos contemporáneos se ha centrado siempre sobre este problema, pero nadie ha intentado dar una solución *in concreto*. La inevitabilidad de esta exigencia desde un aspecto totalmente distinto también ha sido señalada con mucha fuerza por Croce en los primeros párrafos de su libro sobre Hegel. "Es extraña la aversión —dice— a este concepto de una lógica de la filosofía (porque en realidad es muy sencillo y habría de ser aceptado como irresistiblemente evidente). En otras palabras, es la idea de que la filosofía procede con un método peculiar a ella, cuya teoría debiera buscarse y formularse. Nadie duda que las matemáticas tienen un método propio, que se estudia en la lógica de las matemáticas; que las ciencias naturales tienen su método, del cual nace la lógica de la observación, del experimento, de la abstracción; que la historiografía tiene su método, y que por lo tanto hay una lógica del método histórico; que la poesía y el arte en general nos dan la lógica de la poesía y del arte, esto es, la estética; que a la actividad económica le es inherente un método, el cual se refleja después en la ciencia económica; y que, finalmente, la actividad moral tiene su método, que se refleja en la ética (o lógica de la voluntad, como se la

1 Publicado por primera vez en *Kantstudien*, vol. 57, Berlín, 1922.

2 *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, por E. Lask, estudio sobre el dominio de la forma lógica, Tubinga, 1911.

ha llamado algunas veces). Pero cuando llegamos a la filosofía, muchos retroceden ante esta conclusión: que ella también, desde el momento de su iniciación, debe tener un método propio, que hay que determinar. Por el contrario, son pocos los que se sorprenden ante el hecho de que los tratados de lógica, aunque dedican mucho espacio al estudio de las disciplinas de las ciencias matemáticas y naturales, por regla general no prestan atención especial a la disciplina de la filosofía, y con frecuencia pasan sobre ella en completo silencio".[3]

Podemos dejar sin resolver si la ética debe concebirse sólo como una "lógica de la voluntad" o no (como la concibe el pasaje citado), la economía simplemente como una lógica de las actividades económicas, y así sucesivamente; pero aceptamos sin reservas la idea fundamental expresada por Croce, a saber, que todo campo mental, intelectual o cultural tiene su estructura propia, de suerte que siempre será legítimo pedir un análisis estructural completo del cual podamos deducir las peculiaridades estructurales de los diferentes campos individuales, ya pertenezcan a la esfera de la teoría, de la práctica o de la *poiesis*.

Verdaderas investigaciones sobre la lógica de la filosofía no parecen próximas, aunque el problema está a la vista de todos, y esta omisión puede deberse, en su mayor parte, al cisma actual de la lógica, que hasta ahora ha impedido el acuerdo sobre el modo de emprender esa tarea ni dónde ha de hacerse gravitar el peso del análisis lógico para ese objeto.

A juzgar por sus observaciones citadas arriba, Croce considera la lógica de la filosofía como un problema de metodología. Lask cree que su esfera propia es principalmente la formulación de una teoría de las categorías, mientras otros aún se limitan a la exploración de la naturaleza de la formación conceptual filosófica.

Esto sería mostrar suficientemente que no podemos emprender el análisis lógico de ningún campo particular hasta que no sepamos qué pensar de la conexión sistemática entre las diferentes ramas de la misma lógica; si hemos de decir, por ejemplo, que el método de una disciplina determina la formación de sus conceptos, o si, por el contrario, la conceptualización explica el método; en resumen, cuál de las formas lógicas pertinentes debe considerarse central para el examen lógico.

Para manifestar sin dilación nuestra idea principal, diremos que en opinión nuestra la primacía entre las formas lógicas pertenece a la sistematización. En nuestra opinión las formas más sencillas sólo pueden entenderse en relación con esta forma "más alta", "omnicomprensiva".

[3] *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, por B. Croce, trad. de Douglas Ainslie; Macmillan and Co., 1915.

Esto no quiere decir, sin embargo, que haya que examinar esta forma aislada de las demás; todo lo contrario: en realidad, es esencial para un análisis estructural amplio de cualquier campo, que cubra, si es posible, todos los diferentes elementos lógicos; pero la investigación debe ser guiada completamente por la sistematización del campo de que se trate. Los conceptos, problemas y métodos específicos que caracterizan un campo sólo pueden comprenderse por su peculiar "impulso hacia la sistematización" (si podemos usar esta expresión subjetiva por el momento).

Si ya es extraordinario que no se haya formulado nunca una lógica positiva de la filosofía, aun es más sorprendente que los libros de texto corrientes sobre lógica no tengan nada en absoluto, o nada verdaderamente importante, que decir acerca de la forma lógica más fundamental, esto es, de la sistematización.[4] De todos modos, nuestro intento de tratar la sistematización como el concepto central de la lógica no parece estar fuera de tono con las tendencias contemporáneas de la filosofía.

Realmente, no puede haber error en que la tendencia que hoy se va haciendo predominante, por lo menos en las ciencias culturales, vaya contra el precepto dado en otro tiempo por Descartes de proceder, por decirlo así, de un modo atomizador y explicar las estructuras más complicadas por las más sencillas; la tendencia actual, por el contrario, es explicar las estructuras más sencillas por las más complicadas.

Ya puede ser una señal de este nuevo espíritu de la investigación que Sigwart, Windelband, Rickert y muchos más den importancia en la lógica no a la teoría de los conceptos, como era habitual antes de ellos, sino a la teoría del juicio; es decir, que tratan de comprender las formas más sencillas por las más amplias e inclusivas. Indudablemente, esta importancia mayor concedida al juicio nace en muchos investigadores contemporáneos de una propensión psicologística que inevitablemente procura destacar el factor genético; sin embargo, no

[4] Se da preeminencia al problema del orden o sistematización en las siguientes obras:

Ordnungslehre, por H. Driesch, Jena, 1912.

"Prinzipien der Logik", por J. Royce, en la *Enzyklopädie der phil. Wissenschaften*, vol. I: *Logik*, ed. A. Ruge, Tubinga, 1912.

Una aportación particularmente notable para una teoría completa de los sistemas la hizo antes de su prematura muerte el húngaro Béla Zalay, que dedicó sus investigaciones a este mismo campo. Ver en particular su "A filozófiai rendszerezés problémája" (El problema de la sistematización filosófica), publicado en la revista *Szellem*, Budapest, 1911.

También es digna de mención la obra de A. Liebert titulada *Das Problem der Philosophie*, en la 2ª ed. de 1920. Contiene abundantes cosas que arrojan mucha luz sobre la importancia fundamental del principio sistemático.

puede olvidarse el hecho de que colocan las formas más complicadas, las formas "superiores", por encima de las más sencillas.

Sobre todo, la sistematización debe recibir lugar preferente en una lógica que pone a la cabeza *physei próteron*, y no *próteron pròs émas*. Pero es oportuna alguna explicación más si continuamos en esta dirección y concedemos la prioridad al sector de la lógica que parece su culminación final y no su punto de partida. Mantener la prioridad de la sistematización sobre el concepto y el juicio no es decir, evidentemente, que el pensador como persona existente debe estar en posesión de un sistema filosófico bien definido para empezar, a fin de poder formar un concepto. Eso, desde luego, sería un puro contrasentido. Lo que significa es esto: cada concepto implica, como sus presupuestos tácitos, que en su mayor parte no llegan a ser objeto de reflexión consciente, ciertas conexiones, ciertas configuraciones que van más allá del concepto aparentemente aislado. La reflexión deliberada se dirige a esos presupuestos por regla general únicamente cuando, por razones en que no necesitamos entrar ahora, surge una duda en cuanto al contenido comprendido por un concepto, cuando se hace necesario dilucidar su significación con ayuda de otros conceptos, haciendo que el conjunto todo ataña al problema. El significado de un solo concepto está enraizado en todo el conjunto que forma con los que se relacionan con él, y esto puede demostrarse además desde un punto de vista totalmente distinto.

Tomemos la formación de un nuevo concepto en la ciencia, o también en la vida diaria. Puede demostrarse que esto supone siempre tres cosas. Lo pertinente en primer lugar es —todavía indeterminada— la materia de que se trate, la cual está siempre ante nosotros como una matriz que diferencia un sentido nuevo. En segundo lugar, atendemos a los conceptos que ya poseemos y que tienen relación con el concepto que ha de formarse. Y finalmente tomamos en cuenta de un modo o de otro la sistematización como un todo que, por lo general de un modo totalmente irreflexivo, está constantemente con nosotros siempre que formamos un nuevo concepto, como norma general de todo el contexto. El resultado de este proceso (considerado por ahora desde un punto de vista genético) es que todos los conceptos están más o menos relacionados con otros, que cualquier concepto implica que ya han sido afirmados otros. Esta correlación se evidencia con mayor claridad por los que llamamos conceptos complementarios, como forma y contenido, o montaña y valle, donde es perfectamente obvio que uno tiene sentido sólo en relación con el otro. Y algo de esa complementariedad es inherente a los conceptos de todas clases. La interdependencia mutua de los

conceptos en este sentido constituye un continuo, pero no el continuo representado por la escala aristotélica de formas (en la que se ordenan los conceptos de acuerdo con los diferentes grados de universalidad, y donde la ubicación en la pirámide de los conceptos está suficientemente determinada dando al *genus proximum* y su *differentia specifica*). Hay que entenderlo más bien como una serie encadenada que (como hemos visto en el caso de los términos complementarios) lleva de un eslabón al siguiente, y que parece sugerir una progresión infinita.

Por aislado que pueda parecer, un concepto tiene, no obstante, presuposiciones sistemáticas. Supongamos, sólo para argumentar, lo que nunca es realmente el caso: que los conceptos son sencillamente nombres propios de cosas concretas; aun de esos conceptos tan completamente asistemáticos puede demostrarse que implican una sistematización. Si un concepto no fuera otra cosa que el nombre propio de un "esto" —algo parecido a señalar la cosa con el dedo— y si no contuviera más que esa referencia ostensible, sería un concepto en un sentido verdaderamente mínimo. Pero se demostrará que aun este rudimento de concepto supone una sistematización implícita. Sería posible, en determinadas circunstancias, crear un lenguaje de signos correspondientes a los conceptos reducidos a la mera indicación de cosas "aquí y ahora", por ejemplo, asignando una letra particular del alfabeto como nombre propio a un objeto individual que encontramos. Esta mesa que tengo delante se llamaría *a*, esta silla *b*, etc. En este juego no podría usarse dos veces una letra —por ejemplo, otra mesa no podría llamarse *a*—, o en otro caso iríamos más allá de la conceptualización mínima hipotética. Si aplicásemos un símbolo a varios objetos, ya no sería un mero nombre propio; procediendo de esa suerte, introduciríamos en la formación de nuestro concepto el supuesto tácito de que hay objetos reales de la misma clase que pueden presentarse más de una vez. Por otra parte, si nuestro esquema conceptual ha de estar vacío de toda presuposición sistematizadora, en ninguna circunstancia puede pensarse de él que esté ordenado en una serie, como los números o las letras del alfabeto, porque significaría que se añadía un elemento sistematizador a la mera denominación como tal, esto es, en el caso de los números, la ley que gobierna la serie de los números naturales, y en el del alfabeto, la noción de que cada letra (y por lo tanto el objeto designado por ella) tiene su lugar propio en una serie en la que, a pesar de la ausencia de una ley que gobierne la serie, la posición de cada término está fijada con referencia a sus vecinos. Suponiendo, pues, que eliminamos todos esos factores de sistematización, y que únicamente conservamos nom-

bres propios aislados, y en consecuencia aisladores, que cubrirían el infinito número de cosas con símbolos igualmente infinitos, símbolos que no muestran ningún orden como el del alfabeto, aun cuando nuestro sistema conceptual se redujera así al mínimum, aún se deslizaría inadvertidamente dentro de él algún presupuesto sistematizador; es decir, la misma mera denominación procede en realidad de acuerdo con el supuesto de que la variedad inicialmente indefinida de las cosas que pueden ser nombradas puede convertirse, por el hecho mismo de denominarlas, en una colección de individualidades discretamente identificables.

Este ejemplo sirve para demostrar que hasta un sistema conceptual mínimo, el "sistema de los nombres propios", supone alguna clase de sistematización, y que hasta un concepto rudimentario no puede tener existencia sin que implique presuposiciones sistematizadoras, aunque sean irreflexivas. El mismo ejemplo sirve también para sentar lo que debe entenderse por un supuesto tácito, por una presuposición implícita. No es una dirección antecedente del pensamiento que el individuo deba seguir para comprender o formar un concepto; es una serie de implicaciones que tiene que aceptar, admitir, dar por sabidas, siempre que emplee con sentido un concepto teórico o ponga su atención en él.

Que los conceptos con los que realmente tenemos que trabajar en la esfera del pensamiento teórico no son "conceptos mínimos" en este sentido, es decir, que son más que "nombres propios", no necesita una demostración minuciosa. Pero si hasta tales rudimentos de conceptos suponen ya presuposiciones sistemáticas, debemos esperar que éstas estén presentes en grado aún más elevado en los conceptos de sentido común, y no digamos nada en los de la ciencia. Debemos empezar, pues, por formular algunas de las presuposiciones sistemáticas implícitas en un concepto teórico cualquiera.

El "mínimum de sistematización teórica" que debe suponerse ya para la génesis de nombres propios conceptuales puede formularse como el principio de "delimitar los elementos individuales aislables unos de otros". Esto forma agudo contraste con el supuesto sistemático subyacente en nuestros conceptos no rudimentarios, plenamente desarrollados, que dice que forman un *continuum* de elementos estrechamente relacionados entre sí. Y si, como sostiene la lógica moderna, los juicios no son sino el lugar donde se originan los conceptos, siendo los conceptos a su vez juicios condensados y almacenados, nuestro principio, aplicado a la teoría de los juicios, tomará la forma siguiente: en la esfera teórica, hay que presuponer una estrecha cadena de proposiciones conectadas en serie. Algo así era la opinión de Bolzano cuando enseñaba

que cada verdad está relacionada con todas las demás verdades en la esfera de la validez. Pero este "principio de continuidad", supuesto sistematizador en la esfera teórica, no se aplica a la esfera estética, donde realmente parece regir un principio contrario (como sostiene G. Lukács, entre otros). En la experiencia primaria, una obra de arte es considerada como una mónada aislada. Una verdad siempre supone otra verdad, y por esa razón una idea nueva puede anular el conocimiento anterior, hacer ver que es un error e invalidarlo; pero nada de esto tiene que ver con el arte, porque una obra de arte nunca se sigue de otra en ningún modo y, en consecuencia, una obra nueva en esta esfera no puede demostrar nunca que otra es errónea. Los sistemas ptolemaico y copernicano no pueden ser verdad los dos, pero ninguna pintura contradirá nunca a un fresco del Giotto.

Esta disimilitud fundamental en los principios guías de esas dos "sistematizaciones" (de la esfera teórica en oposición con la esfera artística) es también la causante de la diferencia estructural de sus respectivas historias. El tipo histórico de la ciencia sólo puede representarse adecuadamente como una serie unilineal de aproximaciones a una sola forma posible de verdad, en que el último supuesto descarta simplemente como errores todas las hipótesis previas acerca de los mismos hechos; mientras que la historia del arte muestra las obras de arte más diversas existiendo las unas al lado de las otras sin ninguna contradicción. Por otra parte, la historia de la filosofía —como veremos después con más detalle— se presenta del modo más adecuado como la historia de problemas en que la permanencia de éstos constituye una especie de unidad su pratemporal, pero —a pesar de que aquí también es posible una verdad sola, en principio— las soluciones individuales no se borran unas a otras exactamente del modo como lo hacen en la ciencia; mientras que, por otro lado, tampoco se toleran la una a la otra, como lo hacen en la historia del arte. En realidad, sólo la filosofía puede, verdaderamente, someterse al método de la historia de los problemas; este método no es completamente inaplicable a la historia del arte (como lo atestigua, por ejemplo, la historia de los problemas de Riegl), pero cuando en realidad se le aplica, se debe siempre a la importación de categorías teóricas extrañas, que son muy adecuadas para describir la evolución de ciertos elementos y aspectos de las obras de arte, pero no pueden hacer justicia a la historia de las obras como tales, tal como la revela una contemplación artística análoga.[5]

Era necesaria esta digresión sobre la estructura histórica

[5] Ver *Beiträge zur Geschichte und Methode der Kunstgeschichte*, por Ernst Heidrich. Véase en especial la reseña de Jantzen, pp. 82 *ss.*

de diferentes esferas para hacer ver desde otro punto de vista que las diversas esferas mentales difieren en estructura; la diferencia de sus historias se debe a la diferencia de sus sistematizaciones, ya que éstas determinan la estructura de los elementos individuales que juntos forman la historia.

Volviendo a la estructura general de la esfera teórica como tal, ahora podemos afirmar que su principio sistematizador garantiza cierta continuidad a los diversos elementos que existen dentro de ella. Casi puede parecer como si bastara suponer una sola cadena de proposiciones, un círculo cerrado, por decirlo así; pero hasta un ligero examen, para no decir nada del estudio deliberado de la continuidad de las realidades pertinentes, nos convencerá de que la estructura de las conexiones entre conceptos y juicios no es comparable a un círculo. No necesitamos sino seleccionar y tratar de reunir algunos miembros tomados al azar del cuerpo de conceptos que ahora conocemos —por ejemplo, imperativo categórico, fuerza de la gravedad, sensación, forma, contenido, etc.— e inmediatamente resultará claro que esa mezcla de conceptos puede ordenarse mucho mejor de acuerdo con *diferentes* círculos completos. Cada uno de los conceptos enumerados apunta a un contexto diferente en el cual se encuentra originariamente en su casa. Estos diferentes contextos podrían llamarse los diferentes niveles de sistematización teórica, niveles o estratos, prudentemente, no simplemente planos, pues un examen completo mostrará que forman una jerarquía más bien que una mera yuxtaposición de regiones de igual "rango". En realidad, algunos de esos niveles pueden comprender de algún modo todos los "elementos", y los llamaremos *sistematizaciones primarias*. La ontología, por ejemplo, es uno de ellos, por cuanto todo concepto —no importa a qué esfera pertenezca originariamente— está también constituido dentro del sistema ontológico. Es imposible formar un concepto sin determinar al mismo tiempo el *modus existendi* de su contenido. En tal caso, naturalmente, no puede entenderse que ser signifique existencia real exclusivamente, lo que en el uso filosófico corriente denota la existencia de cosas en el espacio físico. Una ontología completa distingue varios modos de ser; actualmente, estamos familiarizados con las "esferas del ser" física espacio-temporal, psíquico-temporal y supra-temporal, y así que se fija en forma de concepto un elemento del pensamiento, juntamente con él queda afirmado uno de esos modos de existencia.

Además de esas sistematizaciones primarias universales, que estudiaremos en detalle más adelante (pp. 57-62), hay varios niveles distintos y claramente definidos, en uno de los cuales debe localizarse siempre el *tópos noeós* de un concepto nuevo. En este aspecto, el pensamiento en general puede

considerarse como un esfuerzo por encontrar el lugar lógico de un concepto en la estructura general de las esferas mentales; en otras palabras, se considera explicada, comprendida, una cosa en cuanto hemos descubierto su lugar en los órdenes, series y niveles corrientemente aceptados.

Que tenemos que suponer varias series diferentes de sistematización lo demuestra, sobre todo, la existencia de muchas ciencias diferentes, la mayor parte de las cuales tienen su propia serie independiente de conceptos interrelacionados, aunque nos gustaría subrayar que las ciencias no son idénticas a la serie de sistematización tal como la hemos definido. La unidad de muchas ciencias se deriva de consideraciones completamente superficiales; ya deba una ciencia su existencia a las consideraciones prácticas más toscas, o a un principio unificador mucho más sutil enraizado en la metodología, su unidad como ciencia es siempre en parte determinada por consideraciones metodológico-prácticas, contra las cuales deben reconstruirse los niveles puros ahondando hasta sus principios constitutivos, hasta sus últimos supuestos. En el caso de la epistemología veremos que, aunque desde un punto de vista heurístico aparece al principio como una unidad bien fundamentada, desde el punto de vista de una teoría axiomática pura, esto es, del análisis estructural, representa una sistematización mixta. Digamos inmediatamente que la reconstrucción de los niveles puros es totalmente un asunto interno de la lógica, y de ningún modo intenta reformar las ciencias existentes. Hay buenas razones para que el pensamiento científico trabaje habitualmente con sistematizaciones mixtas. Con todo, está plenamente justificado que un examen lógico distinga entre las series puras subyacentes afectadas. En realidad, ésta es una empresa vital para la lógica.

Ahora ya debiera resultar claro que las sistematizaciones puras sólo comprenden las series de conceptos relacionados que —si se rastrea constantemente su encadenamiento interno— conducirán finalmente a conceptos o a correlaciones de conceptos fundamentales en que se origina la serie en cuestión. Siempre que tengamos ocasión de descubrir los postulados finales de ciertas series, veremos que se basan en parejas conceptuales manifiestamente complementarias, y no en conceptos unitarios. Puede suponerse, pues, que la sistematización obedece al principio que formuló H. Rickert con el nombre de "heterotesis":[6] los últimos elementos de las series parecen estar enraizados de algún modo los unos en los otros. La unidad de la lógica (como veremos a continuación) está constituida por la correlación de forma y contenido, y la unidad de la epistemología por la correlación sujeto-objeto. Las

[6] *System der Philosophie*, por H. Rickert, Parte I, pp. 56 *ss.*, 1921.

correlaciones de los conceptos constitutivos de una seria pueden considerarse como postulados semiaxiomáticos de la esfera correspondiente. Pero, evidentemente, no hay que llegar de un salto a las conclusiones; aun cuando la unidad de una esfera esté garantizada por "axiomas" de esta clase, y aun cuando las proposiciones pertenecientes a ella estén algo interconectadas, sería ir demasiado lejos suponer que todas las disciplinas proceden de la misma manera que las ciencias matemáticas exactas, en las que basta un número limitado de axiomas para deducir todos los demás teoremas y conceptos secundarios. Esto no supone, ciertamente, de antemano que todas las series diversas tienen que presentar necesariamente el mismo principio de construcción. En esta etapa de la investigación se requiere el pluralismo metódico, y bastará con advertir que los conceptos básicos de las disciplinas menos exactas constituyen también una unidad sistemática, aunque no estemos todavía en situación de caracterizar sus respectivos principios de construcción. Es problemático que sea practicable en todos los campos un procedimiento deductivo sin hacerles violencia. Pero no puede dudarse que los conceptos sólo se presentan en serie, y que en consecuencia no existe nada parecido a un concepto aislado; esto lo demuestra sin dejar lugar a duda el hecho de que hasta el concepto más "inexacto" tiene un lugar al que corresponde propiamente, y que revelará inmediatamente si está "transferido" a una esfera ajena, donde sólo puede ser aplicado metafóricamente.

Pero el lenguaje no es un guía infalible: una misma palabra designa con frecuencia varios conceptos. Y es de fundamental importancia aclarar esas ambigüedades sistemáticas; descubriremos además, por ejemplo, que la palabra "sujeto" denomina varios conceptos diferentes. Ante todo, tenemos que diferenciar esos conceptos, aun cuando sea muy probable que no se producirá ninguna ambigüedad, si no tuviesen algo común a pesar de sus diferencias. Lo mismo puede decirse de la palabra "tiempo" y de los diferentes conceptos que designa: las concepciones cosmológicas, psicológicas, históricas[7] e historico-filosóficas del tiempo son todas muy diferentes y sólo pueden ser comprendidas propiamente dentro de la estructura de referencia, del contexto de significado al cual pertenecen. Hasta un concepto aparentemente sencillo y directo como "hombre", por ejemplo, tiene diferentes sentidos según se use como palabra antropológica, ética o filosofico-histórica. Por muy laxamente que usemos el lenguaje, sólo podemos expresar *uno* de esos significados a la vez. Por lo tanto, es

[7] Ver "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", por M. Heidegger, en *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, vol. 160, pp. 173 *ss.*, Leipzig, 1916.

del todo evidente que aun dentro de la esfera teórica misma tenemos que suponer diversas sistematizaciones seriales, y que cada concepto, simplemente por ser concebido, presupone la existencia por lo menos de la sistematización serial dentro de la cual él está constituido.

Pero antes de ir más lejos, parece aconsejable diferenciar tres términos fundamentales que se presentan siempre en un estudio de la sistematización lógica, a saber, *sistematización, sistema* y *arquitectónica.* Hasta ahora sólo hemos hablado de sistematizaciones —no habiendo mencionado hasta este momento sistemas individuales—, y por ellas hemos entendido siempre todo un conjunto de elementos serialmente conectados y que se definen mutuamente.

La *sistematización* se distingue del *sistema* en que aquélla es una forma *constitutiva,* mientras que éste es una forma *refleja, metodológica.* En relación con la génesis de esas formas en un sujeto, podemos decir que la "sistematización" la crea el sujeto lógico-transcendental, y el "sistema" el sujeto empírico.

La sistematización es hasta tal punto constitutiva, que todo lo "dado" (entendido este término todavía en un sentido subjetivo y genético), todo "hecho de experiencia" (en el sentido más amplio) tiene ya que pertenecer a una de las sistematizaciones existentes, por cuanto es teóricamente aprehendido. El modo más simple, más primitivo, de "objetivar" un elemento es alinearlo, encajarlo, en uno de esos órdenes inevitablemente presupuestos. "Alinear" un elemento en una serie, "encajarlo en ella", puede sonar a que ese elemento ya tiene su verdadera identidad, a que sea un "algo él mismo", antes de que sea puesto en la serie apropiada; a que en la esfera constitutiva una serie y un elemento sean dos entidades mutuamente independientes y subsistentes por sí mismas y tuvieran que unirse de algún modo. Nada está más lejos de la verdad que semejante idea. Un "elemento", en realidad, sólo adquiere su propia identidad adoptando la estructura de la serie a la cual pertenece, y esta serie, a su vez, no consiste sino en la identidad de estructura que comparten ciertos elementos.

Tenemos que considerar la sistematización como una forma constitutiva, ya que un objeto teórico que no esté sistematizado es totalmente inconcebible. Aun quienes son "en principio" adversos a los sistemas de todas clases, que piensan "antisistemáticamente" de un modo deliberado, aun esos tienen que contar con la sistematización. Es, desde luego, otra cosa muy diferente el que un *sistema* (en cuanto opuesto a sistematización) sea también una forma inevitable del pensamiento; esto sólo las disciplinas individuales lo decidirán en cada caso. Así, uno de los problemas más vitales para la filosofía,

entre otros, consiste en si sus propias sistematizaciones no piden irresistiblemente, por virtud de su estructura y tendencia íntimas, culminar en uno u otro sistema, si los conceptos filosóficos en cuanto tales no implican meramente una sistematización, sino también la necesidad de un sistema.

Si es así, tendría que haber alguna conexión interna entre las diferentes sistematizaciones y los sistemas que ellas hacen posibles. Si la sistematización no es más que la primera ordenación de los "elementos de la experiencia" (en el sentido más general) realizada por el sujeto lógico-transcendental, entonces esos elementos que así son situados en el mismo nivel contendrían ya el germen de las soluciones posibles a los problemas con que el sujeto pensante va a enfrentarse. Tanto es así, que el pensamiento reflexivo de un yo empírico es en su mayor parte sencillamente la exposición analítica de lo que ya ha sido sistematizado por el sujeto lógico-transcendental. En consecuencia, un sujeto individual reflexivo que ordena sus ideas en un sistema completo de estricto acuerdo con un principio, realmente no hace más que llevar a su conclusión lógica una tendencia ya prescrita en la misma sistematización. Por esta causa, tenemos que considerar siempre abierta la sistematización en cualquier esfera, como una cadena, que aún debe completarse, de conceptos interdependientes pertenecientes al mismo nivel; mientras que un sistema siempre es cerrado, es una de las soluciones posibles predeterminadas por la estructura lógica de la sistematización previa. De acuerdo con esta opinión, el sujeto reflexivo no hace más que acabar el trabajo de lógica empezado por el sujeto lógico-transcendental. (Al introducir los conceptos de sujeto reflexivo y de sujeto lógico-transcendental y al plantear la cuestión de la génesis empírica y la génesis filosófico-transcendental del conocimiento, dimos a nuestro estudio un sesgo epistemológico. Se hizo esto por concisión: la comunicación en términos genéticos es más fácil. Es innecesario decir que es posible hacerlo sin las consideraciones epistemológicas introducidas en la anterior exposición; la distinción puede formularse en términos puros de lógica como la diferencia entre formas constitutivas y reflexivas.)

La *arquitectónica* debe distinguirse de los sistemas como una materia absolutamente secundaria, un mero modo de presentación. Por regla general su construcción es completamente diferente de la del sistema que se presenta, y por lo común es importada de esferas extrañas, habitualmente con efectos destructores sobre la secuencia original del pensamiento. El "orden" arquitectónico está gobernado por principios absolutamente heterogéneos con el contexto original (tales como simetría, dicotomía, tricotomía o cualquiera otra disposición formal).

E. Adickes[8] ha demostrado, por ejemplo, en cuán grande medida dependía Kant para la exposición de su sistema de una arquitectónica tomada de otra parte (de la construcción de la lógica), cómo fue llevado una y otra vez a reordenar sus ideas por deferencia a su fetiche arquitectónico, y cómo llegó a modificar el contenido positivo de algunas de sus ideas en atención a ciertas tricotomías y otros principios análogos.

El análisis de un sistema versa sobre su forma pura, purgada de arquitectónica; actúa sobre el supuesto, naturalmente, de que el orden "natural", la jerarquía lógica de las ideas fundamentales del sistema siempre puede ser reconstruida. Si la exposición de las ideas de un pensador ha de ser algo más que una copia servil de la presentación original, tendrá que hacerse el esfuerzo de una reconstrucción sistemática de esta clase. Que la tarea pueda hacerse bien o mal no tiene nada que ver con la cuestión de que en principio no sea una empresa inútil. Aun cuando pueda justificarse en casos individuales, por ejemplo, atendiendo a consideraciones pedagógicas, adoptar un modo de exposición que siga estrechamente el orden del original, esta forma de exposición debe ser descartada y tratada como mera arquitectónica, cualquiera que sea el sentido íntimo, la estructura lógica pura, del sistema que tenemos que exponer.

Uno de los supuestos implícitos en toda proposición teórica —para tratar de nuevo esta cuestión— es que, aunque en ningún momento estemos en posesión de las series, órdenes, conexiones, niveles (o cualesquiera otros nombres que se elijan para designar las formas "sistemáticas" que están en la base de las proposiciones teóricas) en su completa y verdadera, en su única forma posible definitiva —aunque las "sistematizaciones", tal como se formulan de hecho, siempre contienen elementos erróneos y de tanteo—, sin embargo, tenemos que dar por sabido que una forma definitiva, verdadera y completa de cualquier sistematización existe objetivamente, independientemente de nuestras propias aportaciones. No hay que interpretar esto en el sentido de una norma moral o estética, sino como un postulado lógico estricto implícito en todo concepto, en todo construir teórico. Es indudable que en el proceso real de pensar tendremos siempre el "sentimiento", la "impresión" de que nosotros mismos formamos los conceptos, los juicios, las teorías y las secuencias, de que los creamos y de que toda la serie parece después presentársenos como algo hecho por nosotros; pero la noción de una subjetividad creadora (un concepto de "sistematización psicológica") es abso-

[8] *Kants Systematik als systembildender Faktor*, por E. Adickes, Berlín, 1887.

lutamente inútil en la esfera lógica, ya que siempre carece del significado de un construir teórico.

Un teorema, un juicio, un concepto, la solución de un problema, todas estas cosas sólo tienen sentido en el supuesto de que hay una solución correcta, por errónea o de tanteo que sea la presente, de que independientemente de nosotros y de lo que hagamos hay una verdad válida (no importa que tenga la forma de muchos círculos cerrados o de uno), y que esto no se origina en nuestro pensar, sino que, por el contrario, es buscado por éste, deseado y, si tenemos suerte, conseguido. Si hemos de tener conceptos, si hemos de formular un juicio, tenemos que tomar las sistematizaciones en sus formas postuladas como totalmente completas y válidas en sí mismas.

Cualquier enunciado sencillo —aun la proposición de que no hay verdad ni validez *in se*— puede, por virtud de la estructura de la sistematización teórica, ser verdadero o falso. De ahí se sigue que el *contenido* de esta proposición contradice las presuposiciones que inevitablemente están implícitas en su *forma;* después de todo, éste, como cualquier otro enunciado, sólo tiene sentido teórico si puede decirse que su contenido es verdadero o falso. Si el contenido expresado —que no hay verdad válida *in se*— es verdadero, éste por lo menos debe considerarse válido, o no tendría sentido decirlo; si es falso, aún habrá que reconocer que la falsedad sólo tiene sentido si suponemos la posibilidad de la verdad, de la validez que se sostiene por sí misma. Y la validez de una sola proposición al mismo tiempo implica todo el contexto del cual, sea explícitamente conocido o no, deriva la proposición su pleno sentido; los conceptos contenidos en el enunciado suponen todos los demás conceptos, y en su forma lógica están implícitas todas las otras formas lógicas. Así, pues, está implícito en la estructura misma de la esfera teórica el que pueda suponérsela atemporalmente válida, y esto en la forma de una o más secuencias continuadas como una cadena. Precisamente porque es un hecho que el pensar real está abierto al error (que podamos distinguir aseveraciones verdaderas y falsas), es imperativo postular una esfera autónoma de validez más allá de los hechos; de otro modo, los hechos mismos carecerían de la única base que puede darles sentido. Precisamente porque es un hecho que el pensar real procede por correlaciones, es decir, por fragmentos de series (las cuales también pueden ser sólo verdaderas o falsas), de ahí se sigue que tenemos que suponer que existan una o más series independientemente de lo que nosotros hagamos, y tales que nuestra actividad ordenadora no puede hacer otra cosa que tratar de alcanzarlas. El afirmar esa esfera de validez ideal no quiere decir que caigamos en el sueño de un Más Allá idealista, hilado por una metáfisica

de la validez; por el contrario, ciertas características constantes del pensar real (la noción del error posible, la ordenación continuada) piden ser complementadas por esa esfera, si han de tener algún sentido. Ahora bien, argumentos como ésos —que re-formulan el viejo principio del carácter autocertificante de la verdad en el lenguaje de una teoría de niveles lógicos— han sido atacados por considerar que encierran una falacia. Aunque esto ciertamente es erróneo, hay que admitir, no obstante, que hay algo insatisfactorio en esos argumentos: no dan ninguna prueba de que la verdad sea válida en sí misma, sino que únicamente muestran que el concepto de esta validez está inevitablemente implícito en el significado de una teoría como tal. Pero es intrínsicamente imposible demostrar esa proposición, porque la demostración tendría también que presuponerla; no admite prueba sencillamente porque ella misma es la condición necesaria para la posibilidad de toda prueba. Por eso no debemos considerarla ni como una *ficción* ni como una *idea*, sino como un postulado inevitable implícito en la existencia de una esfera teórica como tal.

Es característico de esta esfera de la validez pura que se la pueda concebir independientemente de cualquier punto de vista genético, como perteneciente a un estrato alejado de toda subjetividad, tanto transcendental como psicológica. Traducido al lenguaje de la teoría de los niveles, esto significa que no sólo es posible, sino hasta necesario, "ordenar" los hechos lógicos sin afirmar la relación sujeto-objeto, es decir, sin prestar atención al problema que ésta plantea. Siempre ha sido finalidad legítima del "objetivismo lógico" desarrollar este estrato en completa pureza.

Si hacemos una distinción entre lógica pura y lógica aplicada, la una para examinar las formas y las características de las verdades válidas como tales, la otra para caracterizar el proceso de alcanzar esas verdades, el concepto de un sujeto se encontrará sólo en la última, en la lógica aplicada. Pasando a la cuestión siguiente de cuál de esas dos lógicas tiene la prioridad (no genéticamente, sino, como siempre en este ensayo, en un sentido puramente lógico), descubriremos que puede desarrollarse una lógica pura sin recurrir al concepto de un sujeto, en tanto que la lógica aplicada, la metodología del pensar, ya presupone la existencia de una lógica pura; porque si la ciencia del pensar no se contenta con ser simplemente una psicología del pensamiento y limitarse a describir el flujo de ideas determinado por las leyes de la asociación, sino que más bien quiere caracterizar el pensar lógicamente correcto como tal, entonces tiene que presuponer las leyes de la corrección lógica formuladas por una disciplina antecedente de lógica pura. Genéticamente es el proceso real del

pensar, el tema de la lógica aplicada, el que tiene prioridad; de aquí que sea más fácil hablar el lenguaje de la lógica aplicada. Pero jerárquicamente, esto es, en el sentido de una jerarquía de niveles de constitución, la prioridad pertenece a la lógica pura como doctrina de una validez autosustentada.

Además, los conceptos de la lógica pura son independientes no sólo de los de la ciencia del pensar, sino también de los de la epistemología. La lógica pura puede ir más allá de la mera caracterización de la esfera de la validez como tal, e inquirir la naturaleza peculiar de las diversas formas lógicas (categorías) sobre las cuales se basa la validez. Pero esa investigación de las formas necesita como base axiomática sólo la correlación entre la forma como tal y el contenido como tal; sigue totalmente desinteresada del papel del sujeto que explora las formas y de la realidad a que han de aplicarse las verdades constituidas por medio de las formas. La cuestión de si hay que suponer una realidad tal, situada más allá del reino de la lógica, y si la verdad válida le es aplicable, tiene que presentarse tarde o temprano en la estructura general de las ciencias. En realidad, éste es el problema de que trata la epistemología; con todo, no pertenece, ciertamente, a la lógica pura, que no tiene medios para contestarla de acuerdo con sus conceptos básicos.

Que puede haber una lógica pura que no tiene por qué interesarse por cuestiones de génesis empírica o transcendental, es la única explicación de la serenidad de la historia de la lógica formal, que ha andado su camino sin ser perturbada por controversias metafísicas o epistemológicas.

La lógica pura ni siquiera necesita ser "formal" de la manera dicha. Puede examinar cualquier contenido como un factor diferenciador de sentidos; y la epistemología ni aun así entra en ella, porque la lógica no necesita investigar el origen del contenido dado al que se debe el diferente sentido de las formas. Las cuestiones epistemológicas surgen sólo en relación con ese problema del origen, y en consecuencia deben plantearse separadamente. Pero el hecho de que la lógica pura pueda existir independientemente de las teorías del pensamiento y del conocimiento, independientemente de los conceptos que constituyen la epistemología, ese hecho tiene también su lado negativo: la lógica pura es totalmente incapaz de resolver cualquier cuestión epistemológica de ningún modo. La noción de la validez se refiere a la posibilidad de ordenar cierto contenido, no importa cuál sea la fuente de donde proceda, de un modo único determinado por la norma de la corrección. Pero si no se "aprehende" nada por esa ordenación, en el sentido de que se "alcance" una realidad que ha de afirmarse más allá de ella, esta clase de problema introduciría postula-

dos enteramente nuevos, característicos de la epistemología, que es el tema de nuestro estudio. En este punto, sólo quiero señalar que supongo una independencia estructural de la lógica pura respecto de la epistemología. En lo que respecta a la controversia de principio relativa a si la prioridad corresponde a la epistemología o a la lógica,[9] mi posición es la siguiente: las dos son siempre interdependientes en la estructura general del conocimiento, del pensar efectivo; pero si se las diferencia de acuerdo con sus presupuestos últimos y se plantea la cuestión de cuál de ellas puede pasarse sin las premisas de la otra, nuestra contestación tendrá que ser que es factible una lógica pura, mientras que no lo es una teoría pura del conocimiento (es decir, una epistemología sin ciencias auxiliares).

El postulado común a todas las esferas teóricas presenta ahora un perfil claro; puede formularse para nuestros propósitos del modo siguiente: una sistematización cualquiera no puede permitir en definitiva más que una sola ordenación correcta de sus elementos. Todos los actos concretos de pensar buscan esa secuencia, y aun cuando no se la pueda encontrar de ese modo hasta el fin de los tiempos, sigue siendo el presupuesto indispensable de sentido para todos y cada uno de los actos de pensar.

2. *Dificultades inherentes a una lógica de las sistematizaciones*

En esta etapa de la investigación —una vez que ha sido revelado ese postulado común— estamos preparados para el análisis estructural de una disciplina particular, esto es, de la epistemología. Pero, ¿por dónde empezaremos? Ésta es la primera dificultad. La historia ofrece material abundante, una rica variedad de teorías del conocimiento sucesivas o coexistentes. Pero elegir entre ellas la única epistemología correcta —suponiendo que ya ha sido comprobada en la historia—, es más de lo que puede hacer un lógico con los medios de que dispone. Si lo intentara, estaría incurriendo en el error típico de los filósofos de la Ilustración que, convencidos de que sólo puede haber una solución correcta, identificaron la actitud que

[9] Sobre esta controversia *cf.* las obras entre otros, de los siguientes grupos de autores. De un lado: Kant (*Logik*, ed. Jäsche); Drobisch (*Neue Darstellung der Logik*, 5ª ed., 1887); Riehl ("Logik und Erkenntnistheorie", publ. en *Kultur der Gegenwart*, Parte I, Sec. VI, pp. 73 *ss.*); Husserl (*Lagische Untersuchungen*, vol. I, Halle, 1913); del otro lado: F. A. Lange ("Logische Studien", I, *Formale Logik und Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1894); Ueberweg (*System der Logik*, 5ª ed., 1882); Schuppe (*Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn, 1878); Koppelmann ("Untersuchungen zur Logik der Gegenwart", Parte I, *Lehre vom Denken und Erkennen*, Berlín, 1913). Este último con una detallada bibliografía.

adoptó su propio tiempo —cosa completamente transitoria— con la verdad eterna.

Afortunadamente, una lógica de la epistemología no necesita esperar a que se resuelva ese problema, pues no está interesada inmediatamente en la estructura del único sistema verdadero de epistemología, sino que se limitará a determinar la estructura de la sistematización epistemológica como tal. Ahora bien, ¿hay un solo concepto que pueda ser considerado como elemento intemporal de toda epistemología? ¿Puede encontrarse en el proceso histórico del pensamiento epistemológico ni siquiera un solo elemento que pueda pretender estar por encima de la historia?

Consideremos brevemente, para empezar, algunos hechos pertinentes. Por mucho que las diversas epistemologías puedan diferir en su desarrollo histórico, todas pertenecen por igual a la continuidad de una idea (que es la razón por la cual todas se llaman "epistemologías", "teorías del conocimiento"). Debe haber, en consecuencia, algunos conceptos, algunos problemas perennes, algunos conjuntos que se repiten siempre y que por lo mismo hacen posible esa continuidad. Las soluciones propuestas pueden ser ampliamente divergentes, y sin embargo debe de haber algo en esos problemas, algún factor en el conjunto de los postulados correspondientes, en virtud de lo cual esos sistemas, por mucho que difiera su expresión histórica, son conmensurables de algún modo y pueden, así, ser designados epistemologías, todos sin excepción.

Esos factores comunes y últimas premisas observables en toda teoría del conocimiento pueden, pues, ser reunidos empíricamente. Ésa sería una manera de hacerlo, y muy instructiva, no obstante; lo malo está, naturalmente, en que no sería un método *a priori*. Es decir, no podría tomársele como prueba de que esos conceptos pertenecen ya al cuerpo de una sistematización suprahistórica. Pero ocurre que algunos de los elementos que la comparación empírica revela primero que son comunes a todos los sistemas históricos, también puede advertirse que están dotados de necesidad lógica. Hay ciertos conceptos —aunque en pequeño número— que de tal manera forman parte de la epistemología, que (por encima de su ubicuidad empírica real) presentan el mismo carácter *a priori* que presentan las correlaciones matemáticas tan absolutamente necesarias; hay conceptos, postulados y categorías que pertenecen a la estructura de la epistemología en tal medida, que el desarrollo histórico de la teoría del conocimiento sólo a causa de ellos es posible.

La investigación ulterior trata principalmente de poner en relieve esos factores,[10] y se dice que, dejando a un lado las

[10] Como esta parte de la investigación es equiparable a una "Eidética"

cuestiones puramente tipológicas, yo he conseguido formular dicha estructura *a priori* de la epistemología como tal. El carácter *a priori* del estudio (no es necesario advertirlo) no puede negarse fundándose en que tenemos que adquirir el conocimiento empírico de las epistemologías existentes para que podamos aislar la forma subyacente *a priori* de la epistemología en cuanto tal. Ni siquiera pueden conocerse proposiciones *a priori* sin aprenderlas de algún modo; pero aunque todo conocimiento es adquirido en el curso de la experiencia, no todo conocimiento es empírico en lo que respecta a la fuente de su validez, y no es imposible recoger de la experiencia algo de carácter *a priori*, siempre que pueda demostrarse que le es inherente la necesidad. Pero si tenemos un conjunto empírico de unos pocos elementos absolutamente integrantes de la norma atemporal de la epistemología, ello no nos daría más que unos pocos puntos fijos en la estructura general que llamamos sistematización epistemológica. (Digamos de paso que la existencia de dicha norma no demuestra por sí misma que toda cuestión epistemológica que se plantee tiene que contener por necesidad tales y cuales elementos.) Pero, puesto que estamos interesados en la interdependencia de los elementos, en la manera como están enraizados en la totalidad de un sistema, y no en los elementos aislados como tales, tenemos que seguir buscando pistas que nos ayuden a pasar de los elementos a la sistematización. Si tratamos de hacer nuestro análisis estructural todo lo inclusivo posible, nos encontraremos, después de averiguados los elementos estructurales, ante la alternativa entre —se deja sentir de nuevo la primera dificultad— seleccionar como base alguna teoría determinada del conocimiento que parezca representativa, o también —y éste es el camino que vamos a seguir— considerar las realizaciones históricas como posibles soluciones diferentes de un problema perenne, mediante cuyo estudio *sinóptico* puede ser descubrible el carácter de la sistematización epistemológica.

Si fuera a elegirse el primer método de determinar la estructura de la epistemología de una teoría elegida del conocimiento, habría que demostrar primero que ésta representa la única solución correcta del problema epistemológico, demostrar, en resumen, una correspondencia punto por punto entre la sistematización epistemológica y aquel sistema particular. Eso significaría limitarse a cuestiones epistemológicas, y el problema del análisis de la estructura de la epistemología sería pospuesto indefinidamente. No nos interesa una epistemología de la epistemología sino, manifiestamente, la lógica de la teoría del conocimiento; y ésta no tiene medios propios suyos

en el sentido de Husserl, es una cuestión interesante, pero no podemos tratarla aquí.

para llegar a una decisión en tales disputas. Por esta razón parece que el procedimiento correcto ha de consistir simplemente en tomar en cuenta todas las diferentes epistemologías como "igualmente posibles", cualesquiera que sean nuestras preferencias como pensadores independientes.

El único supuesto que quedaría consistiría, pues, en que las sucesivas palabras que forman el cuerpo histórico de la epistemología son conmensurables hasta cierto punto y pueden tomarse por intentos de resolver uno y el mismo problema teórico. Si esto es realmente admisible, garantizaría que los modos posibles de plantear un problema, y también las soluciones propuestas que nacen de él, no son infinitas en número y que habrá cierto punto respecto del cual son conmensurables. Lo que tenemos que hacer es precisamente descubrir ese punto de comparación. Por cuanto no es mera casualidad que las teorías particulares del conocimiento tengan un nombre común, debe ser posible, por divergentes que sean en detalle, considerar sus divergencias como ramificaciones de un camino común que siguieron todas al empezar.

Puesto que la epistemología es una disciplina teórica que avanza a manera de construcción, y como disciplina de ese carácter posee una continuidad lógicamente consecutiva a la naturaleza de los problemas que trata, la busca de esa tipología no debe ser, en principio, una empresa sin esperanza.

Ahora bien, si las diferentes epistemologías fuesen todos monádicos consistentes en *motivos* individuales, no podría desarrollarse ninguna tipología, aun cuando pudiera conseguirse una unión perfectamente cerrada y orgánica de los diversos *motivos* dentro de una teoría particular. Sus elementos constitutivos son *motivos* que, aunque pueden rastrearse sus historias particulares, no se prestan a una exposición histórica adecuada como una serie de soluciones parciales a un problema histórico persistente, y en este aspecto tiene que estar condenada al fracaso una tipología. Aun en la provincia de la epistemología, el plan para formular una tipología no implica el supuesto de computar todos los detalles de todas las teorías del conocimiento formuladas hasta ahora y las que todavía pueden formularse. Eso sería un puro absurdo, ya que la epistemología, como cualquier otra obra realizada en el curso de la historia, depende de una multitud de factores (motivos y puntos de vista procedentes de la época y de los pensadores individuales) que no pueden nunca ser sometidos a un análisis sistemático. Lo que sería posible —en la medida en que se esté de acuerdo en que, a pesar de todas las discrepancias, hay una unidad básica de punto de vista y de sistematización en todos esos intentos— es poner en relieve los momentos respecto de los cuales las soluciones son aún conmensurables y

de acuerdo con esto agrupar los intentos posibles para ordenarlos y sentar así las bases de una tipología que concibe las diferentes soluciones pertenecientes al mismo campo como referentes a un problema unitario. Si las diversas maneras posibles se ponen aquí —de un modo totalmente deliberado— sobre un pie de igualdad, eso no equivale a la aceptación del relativismo, sino que es mera consecuencia de la tarea que el analista de la estructura se ha señalado. Debe —con peligro de convertirse en epistemólogo— mantenerse apartado de las diferencias internas entre esas teorías y atender a las condiciones formales, y a su localización, en que esas diferentes maneras concebibles se hacen posibles.

En los párrafos anteriores empleamos expresiones como "maneras posibles", "soluciones (intentadas) posibles". Esto necesita mayor desarrollo.

Las expresiones son totalmente familiares en un estudio filosófico. Una vez planteado un problema y cuando creemos que hemos encontrado la solución correcta, examinamos las soluciones anteriormente propuestas, considerando a unas sin sentido e imposibles, a otras realmente posibles, aunque "esto o aquello esté contra ellas". ¿Cuál es la razón lógica del titubeo para decidir entre lo verdadero y lo falso —en filosofía sobre todo— sin pasar primero revista a las soluciones "posibles"? Ésta, evidentemente: que la estructura lógica del problema en cuestión es tal, que sus conceptos fundamentales permiten varias soluciones diferentes. En principio, indudablemente, sólo una solución puede ser correcta, pero tendrá que presentarse inicialmente como una "posibilidad" entre otras, y sólo gradualmente prevalecerá sobre las otras aduciendo argumentos a su propio favor. El que un sistema sea "posible" no garantiza que su procedimiento y su solución sean absolutamente correctos; "posibilidad" significa únicamente que no hay implícito ningún absurdo. Así, pues, el análisis estructural se interesa en la mera exploración de esas soluciones "posibles" y en el modo como se encuentran en la estructura lógica de la sistematización. Nuestro propósito debe ser demostrar, mediante la estructura lógica de la sistematización epistemológica, el punto por lo menos en que una solución se hace posible.

Todo esto parece indicar que las disciplinas filosóficas en general —y la epistemología en particular— difieren en estructura de las ciencias especiales. El hecho de que una tipología filosófica tenga sentido, por lo menos hasta cierto punto, y que los tipos de soluciones posibles puedan preverse, esto por sí solo equivale a demostrar lo que se ha sospechado durante largo tiempo, a saber, que la investigación de la verdad procede en filosofía de un modo diferente del que siguen las

ciencias especiales. Examinemos el sentido de la idea de soluciones *posibles* desde otro punto de vista.

Las estructuras históricas de la ciencia y del arte ya han sido expuestas más arriba, y entonces se demostró que la historia de la ciencia exacta sólo puede definirse adecuadamente como la busca de una verdad posible; la postulación de esa verdad única posible moldea la historia de la ciencia de tal manera que, cuando se encuentra una solución nueva, la vieja es descartada como errónea y en adelante pertenece a la "mera" historia.

En arte, por otro lado, no hay nada que se parezca a esa manera de hacerse anticuada una obra. Cuando una obra de arte ha conseguido una vez validez estética, es decir, una vez que se ha convertido en parte del reino del arte, sólo puede ser juzgada por su propia "idea" intrínseca: no "refuta" nada y nada la hace anticuada. (En este contexto, anticuado sólo puede tener un sentido sociológico.)

Mirada desde estas posiciones contrapuestas, la historia de la filosofía no puede incluirse en ninguno de esos tipos, aunque está decididamente más cerca de la ciencia que del arte. La filosofía tiene de común con la ciencia, ante todo, el carácter de ser una actividad teórica, y en segundo lugar, el hecho de que su concepto predominante es el de verdad; es decir, la filosofía puede admitir en principio una sola solución correcta de sus problemas. Por otra parte, un rasgo común a la filosofía y el arte es que una solución filosófica, aunque pueda ser un fracaso, nunca es relegada a la "mera" historia en el mismo grado que lo son las soluciones científicas anticuadas. Algo de la gloria intemporal que recae sobre la obra de arte se cierne también sobre las soluciones filosóficas abandonadas, siempre que se las pueda considerar como soluciones "posibles" en el sentido arriba dicho.

Hay todavía otro rasgo del desarrollo histórico de la filosofía que no puede olvidarse, a saber, el papel que representa en ella la categoría lógica de "problema". Es extraordinariamente sorprendente la importancia que damos al planteamiento correcto de un problema, aparte de la verdad o la falsedad de la solución subsiguiente. En realidad, los problemas tienen su propia casa en la filosofía. Si en la historia del arte hablamos de la "solución" de un "problema" artístico, este modo de hablar, aunque pueda estar justificado y ser instructivo en casos aislados, siempre es artificial y ficticio. El arte en su realidad concreta se desenvuelve, simplemente, como solución a diferentes problemas de representación, aunque desde un punto de vista teórico pueda considerársele como tal. Por el contrario, los problemas que se presentan en un examen histórico de la filosofía son de la misma estofa que la filosofía misma.

Quizás pueda demostrarse que las ciencias especiales, en cuanto tratan de sus propios temas y no trascienden de sus campos propios, siempre se interesan únicamente por "cuestiones" solubles (por complicadas que sean las soluciones), y no por "problemas" propiamente tales. Si en una ciencia especial surge un verdadero "problema", siempre tiene relación con aspectos metodológicos marginales de aquella ciencia, con una dificultad de procedimiento que hace al investigador detenerse y reflexionar. Y eso ya equivale a filosofía: la filosofía de la ciencia en cuestión.

Una de las investigaciones lógicas más fascinadoras sería el examen de la estructura lógica de los problemas, y de la diferencia entre problemas y cuestiones. En definitiva, la estructura de un problema sólo puede comprenderse por la estructura de toda la sistematización, y muy bien puede ser que el presente estudio proporcione también incidentalmente algunas pistas para ese tema.

Se ha hecho ver ahora que las estructuras del desarrollo histórico de las diversas disciplinas difieren de unas a otras, y que en especial la de la filosofía difiere del resto. Esas diferencias de estructura nacen de las diferentes relaciones que las diversas disciplinas tienen con sus objetos. Como es innegable que únicamente puede haber una sola verdad, que, en consecuencia, sólo puede haber una solución correcta para una cuestión de un campo cualquiera, y que la historia del pensamiento no es más que el camino hacia la verdad, a través de errores y confusiones, de este postulado indiscutible no se sigue que la forma de esa senda tenga que ser siempre la misma. Y así, no sólo hay una necesidad constante de investigar la estructura de la esfera intemporal de la validez como tal, sino también de tener algún modo de comprender la forma particular del proceso histórico que lleva a aquella esfera.

3. *La realización de la historia y la idea de un sistema*

Este estudio está destinado a servir al propósito lógico (por su propio interés) que se formuló muy al comienzo: descubrir la estructura, concebida ahistóricamente, de una disciplina seleccionada; pero, con todo, es admisible por lo menos indicar, como una especie de subproducto, la aplicabilidad de dicha tipología (la cual, no obstante, sólo puede ser esbozada, pero no desarrollada en detalle). Últimamente se han intentado tipologías de todas clases.[11] Por regla general están

11 Ver "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen", por Wilhelm Dilthey, publicado en la colección *Weltanschauung*, ed. Max. Frischeisen-Köhler, Berlín, 1911. Además,

concebidas en términos atemporales, pero, no obstante, son valiosas para la comprensión del desenvolvimiento histórico de la disciplina a que están destinadas. No es necesario decidir aquí si es siempre posible una tipología *a priori*, o si hay ciertos campos en donde sólo serían practicables tipologías empíricas. Pasaremos también sobre la cuestión de si una tipología, aunque empírica, no puede inevitablemente incluir elementos *a priori;* en todo caso, somos conocedores del hecho de que la tipología significa algo diferente en los campos teórico y no teórico. Tenemos que investigar precisamente una cuestión: ¿qué aporta la tipología a la historia? ¿Qué puede hacer una tipología de la epistemología en particular para la comprensión de los problemas epistemológicos en su aspecto histórico? Entre otras cosas, puede separar los elementos no históricos de los puramente históricos. Cada trabajo particular en su forma histórica real, por ejemplo, cualquier epistemología particular, contiene elementos que sólo pueden explicarse por referencia a la personalidad individual del filósofo de que se trate, y otros que pueden ser interpretados únicamente de acuerdo con la estructura de la mentalidad de la época en cuestión. Ahora bien, cuanto más completamente logramos identificar esos rasgos de los sistemas epistemológicos, que brotan de la naturaleza del problema, de la tarea misma, persistente e intemporal, más fácil será distinguir los rasgos que, si están presentes, deben explicarse de otra manera. Cuando el principio de razón suficiente es dudoso, tenemos que confiar en factores meramente causales y en el fondo reales para explicar la forma histórica real de una obra dada. Cuanto más estricta y más racional sea la estructura de la sistematización a que pertenece la obra, menos efectivamente entrarán causas reales en la explicación de su génesis, y, a la inversa, cuantas más posibilidades parezcan compatibles con la estructura, más grande será el margen de causación histórica.

Pero aun en dominios de precisión suprema, donde cada paso está racionalmente determinado y el tipo de solución meramente "posible" no existe en absoluto, aún subsiste una cuestión que pide una explicación histórica: la cuestión de por qué se ha atacado esta tarea, este problema particular. Suponiendo que pudiera demostrarse para la provincia de la epistemología que son posibles muchas maneras de plantear el

Kultur der Gegenwart, Parte I, sección VI, pp. 1-72. (Una magnífica reseña reciente en inglés de esta empresa tipológica es *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, por H. A. Hodges, ed. por Kegan Paul, 1944.)

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, por Max Weber, vol. I, Tubinga, 1920. En particular pp. 536-73, que contienen una tipología del ascetismo y del misticismo.

Psychologie der Weltanschauungen, por Karl Jaspers, Berlín, 1919.

problema, que tal y tal soluciones tendrían sentido, aún necesitaríamos una explicación histórica para el hecho de que la epistemología de una época particular sea de carácter más metafísico, mientras que la de otra es más lógica o más psicológica; que en un tiempo prevalezca una tendencia subjetivista y en otro una tendencia objetivista (ver adelante, p. 57). Esta circunstancia ofrecerá siempre base para una explicación causal de la ascendencia real en un momento dado precisamente de este tipo *a priori* posible. Por qué y cuándo exactamente predominan soluciones de cierta clase, sólo puede explicarse históricamente. Pero la posibilidad *a priori*, y aun menos el valor-verdad positivo o negativo del tipo en cuestión, nunca puede demostrarse con una explicación causal histórica, y ésa es su limitación. Lo primero sólo puede decidirse por un análisis inmanente de la estructura (es decir, un análisis vacío de explicaciones por causas históricas), el último por una investigación inmediata del contenido como tal (en el caso de la epistemología, por ejemplo, únicamente por un examen epistemológico, no por un análisis lógico de la estructura).

La interpretación histórica de un todo significativo es una tarea posible y necesaria, pero con extraordinaria frecuencia se comete el error de intentar explicar la significación misma por referencia a los rasgos temporales de las obras en cuestión, por referencia a factores empíricos, reales. Si tratamos de validar o invalidar significados por medio de dichos factores inevitablemente caeremos en el relativismo. Lo temporal en cuanto tal contiene sólo las condiciones para la comprobación de los significados, pero no los significados mismos, los cuales sólo pueden ser representados por medio de un análisis estructural. La analítica de la estructura en combinación con la filosofía de la historia puede preguntar con mucho sentido cómo lo intemporal puede hacerse temporal: el antiguo problema de la contingencia.

En realidad, pueden formularse las siguientes preguntas: si es esencial para las disciplinas teóricas presuponer una forma no temporal *a priori*, ¿qué función puede atribuirse entonces a los factores temporalmente condicionados en el proceso por el cual esa verdad externa se convierte en real? ¿Qué sentido tiene lo temporal para lo no temporal? Éste es aproximadamente el modo como Hegel habría planteado el problema; su punto de vista se funda en la metafísica y en la filosofía de la historia. Pero nosotros nos limitaremos al aspecto lógico del problema, tal como se presenta al análisis estructural, y lo que tenemos que decir desde este punto de vista es:

No toda idea que es "posible" *in se* es "posible", esto es, capaz de ser realizada, en no importa qué momento; tan cierto es ya, porque está en la esencia de lo teórico que no pueda

formularse ninguna pregunta si no se ha llegado a ella por un camino definido. (Esto es cierto aun de las experiencias emocionales, aun cuando, en su caso, las diferentes fases jerárquicas no son racionalmente determinadas: por ejemplo, un sentimiento de tono emocional de carácter "decadente" es imposible en una civilización primitiva.) Sería determinable en principio (aunque en la práctica sólo con mayor o menor grado de aproximación) qué ideas son posibles en determinada época (de modo parecido a como la historia del arte averigua que sólo este o aquel tratamiento del medio, esta o aquella concepción del espacio, etc., fueron posibles en una época dada).

Podría esperarse que una investigación sobre esa base revelaría cierta conexión prevaleciente entre diferentes ramas de la filosofía, así como entre diferentes ciencias teóricas y también entre diferentes campos no teóricos de actividad creadora. Esa conexión puede designarse como "contemporaneidad histórico-filosófica"; expresión por la que entendemos cierta afinidad estructural entre diferentes manifestaciones culturales de una época.

Así, parece plausible suponer una afinidad definida entre un tipo de ontología (metafísica) y un tipo de epistemología, y trataremos de indicar el punto de la estructura de la epistemología donde puede realizarse ese contacto con otras disciplinas (ver adelante, p. 57, nota). Por otra parte, no necesita subrayarse que la metafísica de una época está íntimamente relacionada con la actitud general de dicha época. Así, es posible demostrar, por lo menos para las principales ramas de la filosofía, que las obras "histórico-filosóficas contemporáneas" de diferentes disciplinas muestran un paralelismo estructural y que, además, los diversos campos contemporáneos de cultura están coordinados de algún modo. Indudablemente, cuanto más difiera la sistematización atemporal de los diversos campos, más difícil será establecer un paralelismo temporal bien definido.

El punto principal en todo esto es que resulta perfectamente posible ver las manifestaciones culturales históricamente sin caer en el relativismo histórico. Decir que cierta creación mental puede explicarse por referencia a su época está lejos de implicar una actitud relativista en cuanto a su validez. Los factores históricos determinan únicamente la materialización del contenido mental en cuestión. El simple hecho de que la historia traiga a luz diferentes tipos de sistemas de ideas (y entre ellos teorías del conocimiento) de ninguna manera implica una filosofía de la verdad, historicista, relativista. El proceso puede concebirse aún como una busca, como un camino necesario e indirecto hacia la única solución correcta, en

la que la historia y los pensadores individuales aparecerán como los vehículos concretos de los diferentes puntos de vista "posibles" para la razón intemporal como tal. En esta concepción los factores temporalmente contingentes (cuyas interconexiones históricamente determinadas siempre pueden estudiarse de nuevo) no son sino la condición para que pueda realizarse una posible visión *a priori*. La historia, pues, no es un proceso sin ley en el que todo dependa por completo de factores temporalmente determinados; por el contrario, las diferentes creaciones de la mente se basan en reglas intemporales que sólo admiten un número limitado de soluciones posibles entre las cuales es factible una comparación, si no inmediatamente, por lo menos en principio. Parece, así, que la historia no es precisamente un mero fluir, sino una corriente dirigida hacia una meta definitiva.

De esto se sigue que si queremos dar una explicación amplia de todo trabajo creador, tenemos que especificar, por una parte, su causa *genética*, es decir, sus conexiones y afinidades históricas, y por otra, su origen *sistemático*, es decir, su base en la sistematización intemporal del campo al cual pertenece.

Pero esto es de pasada; la aplicación histórica del análisis estructural sólo ha sido tocada para redondear el cuadro. Pero nuestro principal interés debe seguir enfocado sobre nuestro tema lógico: la idea de una lógica de la filosofía, limitada en el caso presente al análisis estructural de la epistemología.

La razón por la cual nuestra época está tan profundamente embargada por los aspectos históricos de todas las cuestiones, es que la tarea filosófica del tiempo presente es encontrar solución al problema de la historicidad y de la validez intemporal. Pero al asumir esta tarea, no debemos perder nunca de vista la enorme tensión que prevalece entre la teoría de una validez intemporal y el conocimiento simultáneo de que todo trabajo creador está firmemente enraizado en su época.

El pensamiento contemporáneo está determinado por dos corrientes fundamentales que son, *prima facie*, mutuamente contradictorias. Por un lado, está la gradual y laboriosa ascensión desde el relativismo hasta la teoría de la verdad absoluta, cuya expresión más elaborada se encuentra en la actual filosofía de la validez (*Geltungsphilosophie*); por otro lado, nuestra perspectiva histórica es cada vez más amplia, y, cosa aún más importante, tenemos una facultad, que carece en absoluto de precedentes: la de transportarnos a cualquier época histórica y de comprender y justificar sus realizaciones desde su propio punto de vista. Por una parte, hay la idea de que el significado mismo de la teoría implica que sólo puede haber una verdad; por otra, se reconoce que todo lo sometido a un proceso de devenir exige ser comprendido en términos tempo-

rales, y que en definitiva nosotros mismos formamos parte del proceso histórico y habremos de considerarnos a nosotros mismos como seres históricos.[12] Aquí, el conocimiento de una esfera suprahistórica; y allí, conciencia histórica; aquí, la teoría bolzano-kantiana reconocida como justificada; allí, —para mencionar dos "tipos ideales" representativos— la experiencia dinámica de Hegel y de Dilthey. Hay una hendedura amenazadora entre el reino de la validez y el proceso temporal. La teoría de la validez pura, que no admite nada salvo la verdad eterna, se ve forzada a considerar todo el proceso histórico, por cuanto no ha encontrado la única solución correcta, como una ristra de errores: el historicismo, por la otra parte, tropieza irremediablemente en cuanto trata como equivalentes todas las soluciones históricas, y deja que caduque la noción de validez. Si hemos de evitar igualmente los peligros de la

[12] Esta última concepción llevaría finalmente a postular una lógica "dinámica" según la cual no sólo la materia de la historia, sino también las categorías por las cuales es captada, están sujetas a cambio y evolución. De lo cual se seguiría —en una aplicación concreta— que el presente análisis de la estructura habría tomado otra dirección, si hubiera sido hecho en otra época. Eso puede, realmente, ser cierto, salvo para los pocos postulados que proporcionan la columna vertebral lógica para la evolución de una teoría; y somos completamente favorables a una teoría que trata de hacer justicia rigurosa —y quizá aún más que justicia— al sentido de la historia. No obstante, creemos que esa doctrina está condenada a enredarse en dificultades que son aproximadamente las mismas que acosan al franco historicismo a causa del relativismo al que conduce inevitablemente. El hecho indudable de que todo en la historia está sujeto a cambio no debe ser transferido al reino de la significación y de la validez, pues si lo hiciésemos, nosotros mismos controvertiríamos nuestras propias aserciones inconscientemente. Puede darse el caso de que en un momento determinado ciertas verdades todavía no sean, o no sean ya, reconocidas; sin embargo, las verdades en cuanto tales no tienen principio ni fin. Puede darse el caso de que los hombres no siempre busquen la verdad, y que no siempre hayan cultivado y no cultivarán siempre la epistemología (y también que mucho de lo que hoy consideramos epistemología haya sido algo totalmente distinto en otro tiempo); pero mientras nos dediquemos a la epistemología, estamos necesariamente obligados a ciertos principios *a priori*. En toda esfera de actividad creadora, teórica o no teórica, los elementos están conectados de acuerdo con una ley peculiar a la esfera. Nosotros no podemos modificar esas leyes; lo único para lo que tenemos libertad es para entrar en la esfera o permanecer fuera de ella. Nadie nos obliga a pensar o a dedicarnos a una actividad artística; pero si elegimos hacerlo, debe ser en estricta conformidad con la estructura del campo en cuestión.

Este ensayo mío es un intento de hacer justicia al proceso histórico a base de la lógica estática; tal esfuerzo debe culminar finalmente, debido a su estructura, en una tipología. Aun cuando un análisis estructural tomaría una dirección diferente si fuese hecho por un pensador mejor o en otra época, para éste es cierto, como para todos los trabajos teóricos, que sólo una solución puede ser la correcta. Pero aunque el presente estudio fracasara en descubrir las categorías definitivas válidas, el descubrimiento de su error implicaría la posibilidad de una solución correcta.

rigidez, de una filosofía abstracta del valor, y los peligros de una flexibilidad caprichosa, del historicismo, será necesario replantear el problema de la contingencia en términos adecuados a la presente etapa de pensamiento.

Pero todo esto está meramente dicho de pasada, con el objeto de indicar los problemas más amplios enlazados con estas cuestiones.

En conclusión, deben señalarse las limitaciones del análisis estructural de la epistemología. Esto no implica que sea una epistemología de la epistemología, sino simplemente un análisis de ella. Como tal, está en posición de tomar armas a favor o en contra de una epistemología específica, o a favor de una epistemología en general. Para ese propósito, tendría que emplear postulados epistemológicos en sus propias investigaciones, y en consecuencia él mismo sería epistemología y no lógica.[13] Comparado con una lógica pura de la epistemología —que es lo que nos proponemos que sea nuestro análisis—, un estudio del tipo mencionado sería un tipo particular de epistemología que nuestra tipología tendría que clasificar como un caso posible.

Sección 2

El análisis estructural de la epistemología

1. *Qué es lo que se pide a un análisis estructural de la epistemología*

Nos proponemos ahora resumir brevemente los resultados del análisis anterior que pueden resultar provechosos en el siguiente examen tipológico concreto.

Como hasta aquí, entenderemos por análisis estructural de una disciplina teórica una investigación lógica que trata primordialmente de la sistematización de la disciplina en cuestión y que intenta interpretar todos los demás componentes de la disciplina de acuerdo con la sistematización. En otras palabras, las entidades lógicas individuales no serán arrancadas del todo orgánico de la estructura total y examinadas aisladamente, sino que se mantendrán en el contexto del cual deriva su significado, y entendidas por referencia a éste. Así, la for-

[13] Una epistemología de este tipo —que hasta ahora aún no ha aparecido en la historia— la estudiaremos en el curso de nuestro análisis estructural (ver adelante p. 80, nota 39). Sería una epistemología que toma por disciplina auxiliar suya la analítica de la estructura como una clase especial de lógica.

ma lógica más alta servirá para hacer comprensibles las formas lógicas subordinadas; y a su vez se aclarará el significado de la forma más alta atendiendo a la omnipresencia de la sistematización, como lo revela el hecho de que todas las entidades lógicas elementales implican una referencia al todo.

Intentaremos pasar revista a todos los tipos importantes de pensamiento epistemológico desde este punto de vista; mas, para esto, tenemos que descubrir el motor interno, el principio dinámico de la epistemología, es decir, la fuerza que en esta disciplina conduce a la mente de una cuestión a la siguiente. Ese principio suministraría el indicio más claro de lo que aproximadamente es nuestra disciplina, y también de la razón por la cual es precisamente esta o aquella ciencia la que la epistemología usa como disciplina auxiliar. Una vez distinguidos netamente los elementos auxiliares y los que constituyen el acervo original de la disciplina, podremos señalar la naturaleza específica y la correlatividad de los conceptos propios del campo, en cuanto diferentes de los conceptos tomados de otras ciencias. Procederemos después a examinar los modos posibles de formular los problemas de la epistemología y señalar la correlación lógica entre cierta formulación del problema y la solución que ella hace posible. Finalmente, tenemos que aplicar la analítica de la estructura al problema de la valoración; y en esta etapa inquiriremos si encontramos de nuevo en la valoración los mismos principios de construcción que habíamos observado previamente. Una vez que hayamos reducido todas estas cuestiones particulares al común denominador de una misma sistematización, la naturaleza particular de la epistemología nos ofrecerá una tarea mayor aún. Todas las soluciones del problema epistemológico tienen la forma de un sistema; de aquí que el análisis estructural en este campo sólo sea completo si consigue deducir la posibilidad *a priori* de los diversos sistemas epistemológicos de la sistematización epistemológica como tal.

Esto exige, en detalle, una investigación de cómo los sistemas particulares, aunque son tan diferentes, pueden, no obstante, pertenecer a una continuidad de pensamiento; y, por otra parte, la explicación de cómo es posible que un modo más o menos uniforme de plantear el problema pueda, sin embargo, permitir soluciones diferentes, un número determinable de soluciones posibles. ¿Dónde está el punto —debemos preguntarnos— en que, por muy rigurosa y uniformemente que definamos el problema, parten en diferentes direcciones otros tantos caminos para su solución, y cuál es el principio que determina de antemano el número y clase de las posibles soluciones?

Así, pues, el análisis estructural de la epistemología impli-

ca un problema más amplio, inherente a la analítica de los sistemas que presenta dos aspectos: ¿cómo es posible, por una parte, que una sola cuestión, relativa a un solo tema —el problema del conocimiento— pueda resolverse de diferentes maneras, todas igualmente justificables en cierto sentido? ¿Y, por otra parte, que, aunque en el curso de la historia haya habido tantos puntos de vista diferentes, premisas infinitamente variables, los diversos tipos de solución sean, sin embargo, finitos en número y presenten ciertas analogías, de suerte que puede formularse una tipología de las soluciones epistemológicas?

Tanto la unidad que está en la base del pensar epistemológico como el principio diferencial que es la condición para la diversidad de sistemas particulares, son resultado de la estructura lógica del pensamiento epistemológico. Como veremos, la naturaleza de la formación conceptual epistemológica explica mucho por sí sola; toda formulación del problema epistemológico implica ciertas correlaciones conceptuales indisolubles, cuyas posibles resoluciones son lógicamente limitadas y prejuzgan los lineamientos a lo largo de los cuales puede buscarse una solución. Esto en cuanto a la formación de los conceptos; además de eso, toda la estructura lógica del pensar epistemológico tiene que ser sacada a luz si queremos comprender las razones de la uniformidad de la sistematización de la epistemología así como las bases *a priori* de las diferencias entre los diversos sistemas epistemológicos.

Que es posible la diversidad de sistemas epistemológicos puede deducirse *a priori* de la estructura característica de la sistematización epistemológica, que nos obliga a seguir determinado camino, pero no determina nuestras conclusiones de una manera única.

Evidentemente, un análisis estructural así definido tiene como propósito definitivo (según se señaló antes) una tipología que muestre las afinidades y las interrelaciones entre los sistemas particulares de epistemología (no en sus recíprocas influencias históricas, sino como consecuencias de su estructura), y al mismo tiempo demuestre que todo tipo históricamente realizado puede definirse como una de las soluciones posibles *a priori* del mismo problema perenne.

A este respecto, el análisis de la estructura sistemática de las ciencias es una tarea de la lógica. Mientras la lógica general explora las formas más generales de pensamiento y en consecuencia con ellas intenta producir un sistema axiomático general, la analítica de la estructura está más cerca del pensar real y trata de explorar los axiomas especiales subyacentes en una disciplina particular.

Así, no son sólo las leyes lógicas más generales las que no

son deducibles, sino que también las diferentes ciencias tienen sus propios principios lógicos constitutivos que no admiten ulterior análisis lógico.

En este trabajo nos proponemos sólo esbozar el procedimiento que ha de seguir el análisis estructural de la epistemología así definido; quedarán sin desarrollar muchos detalles, para evitar que se oscurezca el problema principal.

2. *La naturaleza del problema epistemológico, y los caminos posibles para una solución*

La naturaleza de la sistematización epistemológica sólo se revelará plenamente si nuestros esfuerzos pueden descubrir en el proceso epistemológico del pensamiento una tendencia que no se encuentre en ninguna otra parte, y que caracterice a la epistemología de un modo más profundo que lo hace el problema epistemológico. Si tratamos de definir la epistemología —como bien podemos hacerlo— en relación con los problemas que trata, tales como: ¿Qué es el conocimiento? ¿Es valioso? ¿Llega a sus metas), indudablemente habríamos reducido todas las teorías del conocimiento a un problema común; mas la esencia de la epistemología quedaría determinada sólo en relación con el contenido. Pero el análisis estructural no puede limitarse al estudio del contenido de los enunciados científicos, y la esencia de la epistemología no se agota por la identidad de contenido; por el contrario, la epistemología alcanza la situación de una teoría absolutamente *sui generis* sólo porque resuelve una cuestión primitiva de un modo peculiar que no se encuentra en ninguna otra ciencia.

Todas las demás ciencias contestan a la pregunta: ¿Qué es esto? acomodando el elemento designado en un contexto, en un "orden", sin preocuparse por hacer un estudio especial de ese contexto como un todo. Por el contrario, la epistemología determinaría la naturaleza y valor de su objeto, esto es, el conocimiento, buscando las conexiones que se presuponen en toda cognición sin ser explícitamente estudiadas. En una palabra, lo que es común a todas las teorías del conocimiento es que transforman la cuestión acerca de la naturaleza del conocimiento en una cuestión acerca de las presuposiciones del conocimiento, y no todas están de acuerdo, ni mucho menos —hay que decirlo de una vez— en lo que son esas presuposiciones lógicas.

Las cuestiones relativas a la naturaleza de esas últimas presuposiciones, y su solución real caso por caso, ya caen dentro de la provincia de las epistemologías particulares, pero la característica que buscan para las presuposiciones últimas

como tales es común a todas. Y no es ése el único rasgo común: cada epistemología querría no contener presuposición ninguna mientras investiga las presuposiciones de todos y cada uno de los tipos de conocimiento.

El pensar epistemológico llega indefectiblemente a un punto en el curso de su desenvolvimiento interior en el que su tarea de explorar las últimas presuposiciones se halla ante la necesidad de hacerlo completamente sin presuposiciones. Esta aspiración puede explicarse por la situación paradójica a que es llevada la epistemología por su tarea particular; mientras la epistemología trata de explorar y valorar las presuposiciones de toda clase posible de conocimiento, ella misma representa un tipo de conocimiento, y en cuanto tal usa precisamente las mismas presuposiciones cuya naturaleza y valor está tratando de averiguar.

Muy comprensiblemente, hará todos los esfuerzos posibles por evitar esa *petitio principii*, y no prejuzgar en el curso de sus investigaciones el punto mismo que está en estudio, es decir, qué cognición es y qué valor tiene. Esto explica el que cada epistemología trate de alcanzar el ideal del conocimiento libre de presuposiciones. No nos interesa ahora si es realmente posible pensar sin presuposición ninguna, y cómo la epistemología puede superar esta dificultad que se impone a sí misma. Pero es muy cierto que es típico de todas las teorías del conocimiento que su investigación de las precondiciones últimas está inseparablemente enlazada con la pretensión de no tener presuposiciones, hecho que engendra un movimiento dialéctico peculiar en la historia de la epistemología, que con frecuencia tiene por consecuencia un retroceso infinito y el estancamiento.

Pero esa disposición peculiar no es el único momento que distingue a la epistemología de todas las otras esferas de pensamiento; la tarea misma que se propone, la investigación de las últimas presuposiciones, parece fuera de tono con el procedimiento usual, orientado hacia al objeto, del pensar cotidiano lo mismo que del científico. De aquí que pueda ser oportuno un breve estudio sobre la posibilidad de tan desacostumbrada orientación del pensar.

La busca de las últimas presuposiciones del conocimiento depende de una cualidad peculiar del entendimiento que puede llamarse facultad de "elección de referencia".

Puede entenderse lo que es esa facultad imaginando un tipo de mentalidad capaz de ascender a niveles de conocimiento cada vez más elevados, pasando por encadenamientos completos de conexiones lógicas, pero que difiere de la mentalidad humana en que no puede escapar del punto de vista "natural", enteramente dirigido a los objetos como tales. A una mentali-

dad así se presentaría el universo como un contexto determinado de una manera única en el que cada cosa tiene su lugar propio; entonces sería literalmente inconcebible que algo pueda quizá ser diferente. La tendencia de pensamiento sólo puede llevar de una cosa a otra; y en ese mundo petrificado no habría nada que mostrase que el conocer es una actividad de una clase especial. Concentrado el conocimiento en las cosas de esta manera, sería inconcebible la posibilidad misma de una teoría del conocimiento.

La epistemología sólo es posible porque podemos de vez en cuando rehuir el pensar sobre las cosas y, si queremos, fijar la atención deliberadamente sobre el mismo acto del conocimiento.

A causa de esta libre elección de referencia podemos ver no sólo que las cosas están interconectadas, sino que esta su conexión misma puede ser objetivada como algo aparte de las cosas mismas, convirtiéndose así en un objeto de cognición por derecho propio. En realidad, si queremos definir la "elección de referencia" en términos puramente lógicos, libres de todo gustillo psicológico, podemos hacerlo del modo siguiente: *las presuposiciones de conocimiento siempre pueden convertirse a su vez en objetos de conocimiento.*

Los tipos más importantes de esta libre elección de referencia son la duda cartesiana (*de omnibus dubitandum*) y la pregunta trascendental kantiana (¿cómo es posible la experiencia?).

Tanto la duda cartesiana como el trascendentalismo kantiano presentan un rasgo común, una *epokhé*, es decir, un tipo de suspensión de la validez de un juicio que no puede ser clasificado en los grupos familiares de afirmación, negación o interrogación. La duda cartesiana no equivale a la negación de una tesis, puesto que no implica la afirmación de una contratesis[14] ni una limitación de la tesis misma. Tampoco puede identificarse con la forma interrogativa, pues investigaciones recientes han demostrado que una pregunta expresa ignorancia meramente de la decisión final dentro del marco de un contexto ya aprehendido; por otra parte, la duda cartesiana conoce y sostiene tanto la pregunta formulada como la decisión aprobada; no trata de modificar ni una ni otra; todo lo que trata de hacer es introducir una nueva clase de evidencia en la validación del juicio. Hasta este punto la actitud kantiana está completamente en línea con la duda cartesiana; la correspondencia estriba sobre todo en la repulsa a negar los descubrimientos de la ciencia; su validez queda meramente suspendida por el planteamiento de una nueva clase de cues-

[14] Ver *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, por E. Husserl, trad. de W. R. Boyce Gibson; George Allen and Unwin, 1931.

tiones: ¿No pueden los estados de las cosas tal como los aprehende la ciencia señalar a alguna otra cosa como sus fundamentos, alguna otra cosa que la ciencia como tal no puede examinar ni explicar? Tomemos una proposición física, como "*a* es causado por *b*". Aquí, la cuestión trascendental no se refiere a esa correlación entre *a* y *b*, sino meramente a algo tácitamente implícito en la proposición, algo sin lo cual la proposición no sería válida, es decir, el principio de causalidad. El tipo kantiano de epistemología restringe sus propios problemas de validación a implicaciones de esa clase, artificialmente aisladas de todo otro tipo de cuestión. Aquí, en realidad, la cognición, por virtud de una nueva elección de referencia, tiene por objeto suyo sus propias presuposiciones y no un mero estado de cosas.

Si el conocimiento de cosas es conocimiento *inmanente*, el otro tipo de conocimiento, que se dirige no tanto al contenido de proposiciones como a sus presuposiciones implícitas, se llamaría *trascendental*. Nunca pueden descubrirse presuposiciones trascendentales cuando se busca mero conocimiento inmanente.

La investigación de las presuposiciones últimas de la manera descrita constituye un método exclusivo de la epistemología. Este tipo de punto de vista es inevitablemente prohibido a todas las otras ciencias, ya que, después de todo, las ciencias se interesan sólo por sus objetos y no por los principios en virtud de los cuales alcanzan el conocimiento.

Como no nos interesa la epistemología en cuanto tal, sino tratar de caracterizar el método de la epistemología en general, debemos guardarnos de definir el método trascendental en términos demasiado estrictamente kantianos. Equivaldría a una definición demasiado estrictamente kantiana del método trascendental el que insistiésemos en que la validación trascendental de un descubrimiento de la ciencia no sólo tiene que trascender el campo de los objetos de la ciencia sino también invocar un principio subyacente de *subjetividad* trascendental. Desde el punto de vista del análisis estructural, el hecho de que Kant resolviera el problema trascendental en términos de subjetividad —de que su respuesta a la pregunta "cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*", implicase la espontaneidad de una conciencia trascendental—, ese hecho es mero azar, exactamente como el modo en que un individuo resuelve el problema de la epistemología. Lo que está inextricablemente trabado con la naturaleza y el destino de la epistemología no es sino principio general, a saber, que la inmanencia del conocimiento debe ser trascendida de algún modo; Kant no hizo más que dar a este principio la formulación más aguda.

Tenemos que diferenciar el método epistemológico en general y la forma específica que le dio Kant aun en otro respecto. Además de la tesis de la subjetividad trascendental, hay otra tesis específicamente kantiana que no necesita adoptar la epistemología en general, a saber, que las presuposiciones últimas del conocimiento son de naturaleza lógica. Una mirada a la historia de la epistemología basta para darse cuenta de que puede suponerse —no importa cuán justificadamente— que las presuposiciones últimas del conocimiento son psicológicas u ontológicas, y que aun así siguen dentro del campo de la epistemología. El método es el mismo, aunque las conclusiones difieran; y considerado desde este punto de vista, el método kantiano más estricto tiene mucho de común con un método genético (por ejemplo, psicologístico), por cuanto los dos tratan de trascender —cada uno a su manera— la estructura inmanente en su integridad. En consecuencia, hallaremos que el principio del método epistemológico puede ser mejor expresado tomando la formulación más amplia del punto de vista trascendental en los términos siguientes: la epistemología investiga las presuposiciones últimas por virtud de las cuales es posible el conocimiento; y además, por un esfuerzo independiente, también procura determinar el valor de esas presuposiciones últimas.

De ahí se sigue que la epistemología tiene dos objetivos formalmente distinguibles: *1)* averiguar las últimas presuposiciones de todo conocimiento posible; y *2)* valorar la realización cognoscitiva en cuanto tal, a base de la valoración de las presuposiciones que le sirven de base. La teoría del conocimiento se presenta, pues, como poseyendo dos tendencias: una analítica y otra valorativa.

Ahora, al fin, es manifiesto por qué la epistemología puede realmente determinar la dirección en que apunta su tarea, pero es incapaz de reanalizar esa tarea por sí misma sin recurrir a alguna disciplina auxiliar. No hay tal cosa como un análisis epistemológico puro e independiente; la epistemología siempre hace uso de los análisis concretos de la lógica, la psicología o la ontología, y los adapta a sus propios fines. Y en cuanto a si una epistemología define las presuposiciones últimas del conocimiento como lógicas, psicológicas u ontológicas —optando así por una de esas ciencias como auxiliar suya—, diremos que pertenece a uno u otro de los tres tipos principales de epistemología.

3. *Las disciplinas fundamentales para la teoría del conocimiento (La pugna por la prioridad)*

Que las disciplinas auxiliares contribuyan a resolver el problema del conocimiento no es, pues, cuestión accidental, sino elemento decisivo en el desarrollo del sistema epistemológico en cuestión. Aunque la teoría del conocimiento representa un punto de vista enteramente nuevo, una actitud nueva, dentro del ámbito de la investigación científica, no puede resolver su problema ni suministrar el análisis requerido para la solución sin acudir a una de las disciplinas auxiliares; y en ese concepto tales disciplinas debieran llamarse fundamentales más bien que auxiliares.

El primer paso tiene que ser, evidentemente, descubrir algún criterio por el cual una disciplina pueda ser considerada capaz de llenar esa función. Puesto que la epistemología acude a sus ciencias fundamentales para encontrar respuesta a la pregunta: "¿Cuáles son los requisitos definitivos de todo conocimiento posible?", esas disciplinas deben, en todo caso, poseer cierto grado de universalidad.

Si esta necesidad de la epistemología puede ser realmente satisfecha, es gracias a la existencia de algunas sistematizaciones que pueden definirse como universales desde cierto punto de vista, y que por lo tanto pueden considerarse como las sistematizaciones primarias. Son las sistematizaciones que hemos indicado más arriba: las de la lógica, de la psicología y de la ontología.

Su universalidad consiste en que pueden abarcar "todo lo que existe" creando cierta estructura abstracta. Bajo el aspecto psicológico todo es "experiencia", a la luz de la lógica todo es "significación", y para la ontología todo aparece como "ser" de la misma manera. (Hasta qué punto esta homogeneidad específica de referencia está justificada en las respectivas sistematizaciones universales es cuestión que debe quedar aquí deliberadamente abierta.)[15] Así que un objeto es subsumido en una de esas sistematizaciones, desaparecen sus rasgos distintivos; todo es reducido a un común denominador, por decirlo así, y es éste el que monopoliza la atención. Cuál de las tres disciplinas fundamentales se escoja como aquella cuyo

[15] Ése, naturalmente, es el punto preciso en que la crítica de una teoría particular del conocimiento habría de entrar, si el objeto considerado es el valor-verdad absoluto. Nosotros, por otra parte, tenemos que limitarnos al estudio de la "posibilidad" de esos puntos de vista y de sus fundamentos. Todos no pueden ser verdad al mismo tiempo, pero, no obstante, los tres pueden ser "posibles" como puntos de vista significativos. Los fundamentos de esas posibilidades tienen que encontrarse en el alcance universal de cada una de las sistematizaciones.

material proporciona a una epistemología específica sus presuposiciones básicas, varía de acuerdo con el diferente "sesgo" filosófico de las diferentes épocas.[16]

Hay tres maneras de plantear el problema unitario de la epistemología (el de las presuposiciones últimas del conocimiento). Podemos preguntar: ¿Cómo se efectúa el conocimiento? (1. el punto de vista genético); o también: ¿Cuáles son los principios cuya validez es la base sobre la cual se funda todo conocimiento y que es presupuesta por todas las proposiciones científicas, implícita si no explícitamente? En otras palabras, ¿qué principios están implícitos como válidos siempre que hacemos un enunciado teórico? (2. el punto de vista de la validez).

Cada uno de esos puntos de vista puede llamarse *directo*, porque ambos tratan directamente del conocimiento, intentando explorar sus fundamentos genéticos o lógicos. En cuanto distinto de ellos, el tercer punto de vista tendría que llamarse *directo* porque, impulsado por la dialéctica interna de la pugna por la prioridad (de la cual hablaremos en seguida), trataría de averiguar las presuposiciones últimas formulando primero una amplia teoría de las sistematizaciones primarias como medio para determinar la región en que ha de fundamentarse el conocimiento (3. el punto de vista a través de las sistematizaciones primarias). Qué punto de vista se elija determina de antemano cuál de las anteriores sistematizaciones servirá de disciplina fundamental para la subsiguiente teoría del conocimiento.

El punto de vista genético conduce a soluciones de la clase llamada "psicologismo", pero también puede terminar en un tipo ontológico ingenuo de epistemología. En contraste, el punto de vista de la validez tiene que llevar indefectiblemente a epistemologías de carácter lógico.

Mediante cuál de esos puntos de vista puedan alcanzarse las verdaderas "presuposiciones últimas del conocimiento" es cuestión que debe resolverse antes de emprender la formulación de una epistemología definida. En la etapa en que argüimos sobre la cuestión de si las presuposiciones últimas del conocimiento son psicológicas, lógicas u ontológicas, entramos en una discusión que podría llamarse "pugna por la prioridad" entre esas disciplinas. Esa disputa revela con la mayor claridad las aspiraciones sin esperanza y no obstante persis-

[16] Ése sería el lugar de una "explicación" filosófico-histórica de la clase a que nos hemos referido en la Parte I (ver *supra*, pp. 49 *ss.*) de por qué una teoría definida del conocimiento selecciona precisamente esta o aquella de las posibles ciencias fundamentales. Éste es también el punto en que las diferentes concepciones del mundo y otras disciplinas filosóficas pueden "infiltrar" en cierta medida a la epistemología (ver *supra*, p. 46).

tentes de toda epistemología, de trabajar sin presuposiciones. El problema de la prioridad no puede, sencillamente, nacer dentro de las diversas ciencias que pueden servir de disciplinas fundamentales; pues siendo un problema "intersistemático", recubre las sistematizaciones primarias de esas ciencias y debe ser reconocido como un problema específicamente epistemológico.[17]

El argumento de que todo aquello sobre lo que pueden hablar las ciencias es dado originalmente en forma de experiencia, asegura la *prioridad para la psicología*. De ahí se seguiría que puede llegarse a la fuente de todo conocimiento (¡punto de vista genético!) retrocediendo a una etapa más allá de la realidad que conocemos y en la cual el conocimiento nace inicialmente para nosotros y que es la única de que podemos partir, a saber, la experiencia. Y como la psicología es la ciencia de la experiencia, tenemos que admitir que es la ciencia fundamental, universal.

Con el siguiente alegato se pide la *prioridad para la lógica*: concedido que todo aquello sobre lo que pueden hablar las ciencias se encuentra primero en el nivel de la experiencia, de ninguna manera queda demostrado que todo lo que podemos *conocer* acerca de esa experiencia original sea dado también en la experiencia inmediata. Y aun suponiendo que todo lo que sabemos de la experiencia pertenece al dominio de la psicología, seguramente sigue en pie el hecho de que la psicología misma es una ciencia y como tal tiene que "elaborar" esos últimos datos precientíficos con medios lógicos para hacerlos inteligibles. De donde se seguiría, más bien, que el supuesto "último origen", lo irracional mismo, sólo puede alcanzarse por medio de la lógica y, una vez que ha sido alcanzado, se convierte en algo enteramente lógico. En una palabra, la psicología, como cualquiera otra ciencia, tiene una estructura lógica.

A su vez, se reclama la *prioridad para la ontología* fundándose en que todas las cosas con que podemos encontrarnos son casos de "ser" en el sentido más general. Desde este punto de vista, también la experiencia y la validez lógica son modos de ser.[18] De cualquier cosa que hablemos, hacemos referencia a algunas cosas existentes interrelacionadas; de aquí que, antes que nada, tratemos de determinar las clases posibles de ser y sus posibles interconexiones. El sujeto cognoscente mismo es tomado aquí como un componente del Ser; las leyes generales del Ser contienen y validan las leyes especiales del Conocer. Las conexiones lógicas son reinterpre-

17 El carácter intersistemático de la epistemología será estudiado a continuación y más adelante (ver *infra*, p. 80).

18 Un ejemplo de esta concepción ontológica de la validez sería la teoría de Lask.

tadas como conexiones ontológicas. Se presupone un sistema metafísico, y sobre él se formula la epistemología.

La epistemología basada en la ontología puede, además, ser de dos tipos. Hay las epistemologías que quedan de este lado de la duda epistemológica, no pudiendo reconocer, o negándose a ello, que el único modo en que el Ser puede sernos dado es como un Ser *conocido* (metafísica ingenua). Y por otra parte, hay las epistemologías que, aunque han pasado al otro lado de la duda epistemológica, admiten, sin embargo, que los últimos elementos de todo conocimiento sólo pueden ser captados en términos ontológicos. Aunque es posible avanzar durante algún tiempo sin identificar como Ser los elementos últimos, toda teoría del conocimiento que sea llevada a su conclusión lógica tendrá que reintroducir el Ser en una u otra etapa, porque no podemos, en último análisis, captar esos elementos últimos como "no Ser" o "más allá del Ser". La diferencia entre los dos tipos está en que la teoría ontológica ingenua afirma los objetos del conocimiento como Ser en la forma inmodificada en que son empíricamente dados, en tanto que la última teoría del conocimiento sostiene que la constitución ontológica del objeto es asunto de los últimos elementos.

Este tipo de epistemología puede ser contrastado con el primero, con la teoría ingenua, como "teoría *ex post ontológica* del conocimiento", porque sólo puede llegar a su conclusión refutando los argumentos de la epistemología "logicista"; su teoría es que la naturaleza misma del pensar implica la necesidad de la hipóstasis ontológica, la necesidad de admitir la sistematización primaria de la ontología.

La teoría *ex post ontológica* del conocimiento es inconfundiblemente resultado del tercer punto de vista que mencionamos más arriba, el punto de vista indirecto (ver *supra*, p. 58). Como sabemos, es característico de este método que no tiende directamente a las presuposiciones últimas, sino que prefiere un camino indirecto, es decir, que empieza por explorar cuál de todos los postulados posibles se revelará finalmente como un supuesto indispensable.

Si analizamos más este punto de vista y preguntamos en qué sentido es indispensable el postulado ontológico, inmediatamente se hará manifiesto que este postulado es indispensable en la construcción de todo sistema epistemológico. Puede formularse una lógica sin hacer suposiciones ontológicas, pero no una epistemología fundada en la lógica; la razón de esto es que la cuestión epistemológica implica en algún momento una referencia al Ser, y que tan pronto como se elimina esa referencia se desvanece el problema epistemológico mismo.

Esta no eliminabilidad del postulado ontológico en epistemología está íntimamente ligada —como haremos ver desde

otro punto de vista y con mayor detalle— a la correlación del conocedor y lo conocido, específica de la epistemología. Esa correlación no puede ser eliminada de la epistemología sin suprimir la epistemología misma. Y la correlación de conocedor y conocido no puede mantenerse si no se les reconoce como "ser" en determinado sentido.

Vemos, pues, que no hay nada accidental acerca del tipo de epistemología que empieza con un postulado lógico y termina con uno ontológico. Su punto de vista indirecto permite a esa teoría conocer los últimos axiomas básicos de toda epistemología posible en general; y por otro lado obliga también a la teoría a ver en esos axiomas las últimas presuposiciones de todo conocimiento. Para la epistemología de este tipo, las últimas presuposiciones del conocimiento no serían otras que los postulados indispensables de la epistemología.[19]

Los principales argumentos formulados por los tres, o más bien cuatro, tipos de epistemología en la pugna por la prioridad pueden darse ahora en una progresión de lemas breves del modo siguiente: Todo lo que es dado es (existe), pero todo, en último análisis, es dado como experiencia; pero entonces toda experiencia, en cuanto tenemos conciencia de ella, es una experiencia conocida; y además, la totalidad de ella, experiencia y validez, no es nada sino diferentes tipos de Ser. Que estas tesis puedan ser todas ellas sostenidas al mismo tiempo y hasta cierto punto con la misma justificación sólo es posible porque cada una de las sistematizaciones universales (psicología, lógica y ontología) hace visible en una forma reconocible, aunque modificada e inadecuada, el hecho básico subyacente en las otras dos y a las cuales confiere una nueva función dentro de su propio contexto; la experiencia puede considerarse como una clase de significado, el significado como un modo de ser, y ser y significado pueden considerarse también como experiencias diferentes (la experiencia de lo convincente lógico o evidente, por ejemplo, que tan importante es para juzgar, reaparece de nuevo en la sistematización lógica

19 No puede caber duda de que este tipo de epistemología (cuya realización histórica aún no ha aparecido) emplearía como ciencia fundamental suya precisamente esta analítica de la estructura *qua* teoría lógica de las sistematizaciones, y que reconocería como su presuposición última la sistematización primaria descubierta por dicho análisis. Apoya la posibilidad de esa teoría del conocimiento el hecho de que, como hemos visto, la lógica es eminentemente apta para ser una ciencia fundamental de la epistemología. ¿Hay alguna razón para que una lógica orientada sobre conocimientos filosóficos no menos que sobre el conocimiento de las ciencias naturales no pueda ser la disciplina fundamental de la epistemología? Que tal epistemología —que tendría como base su propia lógica— equivaldría en realidad a una *meta-crítica* de toda epistemología en general constituye un problema extraordinariamente complicado. No es éste el lugar de estudiarlo, ya que mi objeto se limita deliberadamente a una lógica de la epistemología (ver *supra*, p. 49).

como validez). Todas estas sistematizaciones son formalmente universales precisamente porque pueden absorber cualquier objeto. Y tan pronto como un elemento es incorporado a un sistema ajeno, la nueva función que asume en él aparecerá, desde el punto de vista de la sistematización original, como una hipóstasis arbitraria (en el ejemplo que acabamos de citar, la validez lógica intemporal aparecerá, desde el punto de vista de la psicología, como hipóstasis injustificable del tono psíquico sentimental de evidencia).

En realidad, la hipóstasis tendrá que volver a ser definida en un sentido más amplio que el usual. La mayor parte de los autores sólo tratan de la hipóstasis ontológica, que se entiende significa que algún elemento, perteneciente orgánicamente a alguna otra sistematización, es trasplantado arbitrariamente a la esfera ontológica. Pero también es posible hipostasiar el plano ontológico en otros; así, la validez, el hecho básico de la lógica, aparece desde el plano psicológico como la hipóstasis de una experiencia. Por consiguiente, el término debe ser definido en el contexto de una amplia teoría de sistemas, como el modo en que un hecho fundamental aparece cuando se le mira desde la perspectiva de otra sistematización que la suya propia.

Si el estudio realizado en este capítulo ha aclarado las aportaciones de la lógica, la psicología y la ontología al tipo correspondiente de sistema epistemológico, si al mismo tiempo ha logrado hacer ver que la diferencia básica entre los tres tipos posibles de epistemología consiste en que se apoyan en ciencias fundamentales diferentes, la cuestión que ahora habrá que plantear es si las disciplinas que tan decisivamente afectan a la epistemología no llevan consigo sus propios sistemas conceptuales. A fin de dilucidar el papel de las ciencias fundamentales en la producción del sistema conceptual de la epistemología, debemos primero delimitar claramente los conceptos que pueden considerarse como "específicamente epistemológicos".

4. *Análisis de los conceptos específicamente epistemológicos (Correlación sujeto-objeto)*

Hasta ahora hemos procurado, totalmente fundados en un análisis de la tarea de la epistemología, señalar sus límites y sus relaciones con cada una de las ciencias fundamentales a que puede asociarse. El mismo punto de vista revelará también los conceptos específicos que siempre están implícitos en el planteamiento de la cuestión epistemológica. ¿Qué es —habremos de preguntarnos— lo que inevitablemente afirmamos

tan pronto como planteamos el problema epistemológico? O podemos expresarlo en esta forma: ¿Qué le ocurre a una disciplina, o a la ciencia en general, cuando se la hace objeto de una investigación epistemológica? La ciencia como tal consiste en consolidar ciertas imágenes en hechos.[20] La epistemología, a su vez, adopta esos mismos "hechos" como su material, sin la menor modificación de su materia ni de su forma, simplemente rotulándolos "cogniciones". Desde la situación de hechos directamente aprehendidos, son transferidos a la situación de hechos *qua* conocidos. ¿Qué está implícito en la afirmación de que algo es transferido del estado de hecho al estado de cognición? Significa que el concepto de conocimiento implica el de correlación sujeto-objeto.[21] Sellando los hechos de la ciencia con la marca de "conocimientos", la epistemología los coloca entre los dos términos de la correlación sujeto-objeto. Sólo en cuanto hay un objeto, cognoscitivamente aprehendido por un sujeto, puede ser conocido algo.

Pero este punto ya exige algunas reservas. Sujeto y objeto no son de ningún modo conceptos tan unívocos y claros —en todo caso respecto de su contenido—, que podamos usarlos como si estuvieran exactamente definidos. El concepto de sujeto, por ejemplo, tiene un contenido diferente en lógica, en psicología y en ontología; significa algo completamente diferente en estética[22] y en ética. Además, el ego empírico es demasiado vago para servir de punto de partida, en especial porque un análisis completo del uso pragmático de este término descubrirá considerables variaciones en su denotación:[23] puede significar una especie de pálida derivación del concepto de sustancia ontológica, y también del ego lógico o psicológico.[24]

¿Qué concepto ego es, pues, el empleado por la teoría del conocimiento? No hay concepto del ego peculiarmente epistemológico, y una comparación entre las diversas teorías del conocimiento hará ver que varía de un caso en otro; sin embargo, todos tienen una cosa en común: están directamente tomados de la disciplina que la epistemología en cuestión usa como su ciencia fundamental. Si las últimas presuposiciones

[20] Ver *Einleitung in die Philosophie*, por W. Windelband, pp. 194 *ss.*, Tubinga, 1919.

[21] Donde "objeto" denota el objeto que ha de ser conocido.

[22] Ver "Die Subjekt-Objektbeziehung in der Aesthetik", por G. Lukács, en *Logos*, vol. 7, 1917-18.

[23] Ver los análisis de Rickert en *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cap. II, Tubinga, 1915.

[24] Lo que Rickert prefiere llamar ego epistemológico, en nuestra terminología sería el ego lógico. Para él los dos son sinónimos, ya que, siguiendo a Kant, basa la epistemología en la disciplina fundamental de la lógica.

se consideran lógicas, nos hallaremos ante el sujeto lógico; si se consideran psicológicas u ontológicas, nos hallamos entonces ante el sujeto psicológico u ontológico, respectivamente.

De acuerdo con esto, tenemos que modificar la afirmación anterior de que los conceptos sujeto-objeto son los conceptos específicamente epistemológicos. La epistemología, en realidad, tiene que tomar sus conceptos de sujeto y objeto de otras ciencias, variando en cada caso. Sin embargo, hay algo constante en la epistemología: la tensión lógica que prevalece entre los dos términos, su correlación, que puede reconocerse como una entidad lógica por derecho propio. La estructura de toda correlación implica, naturalmente, que la correlación como tal no es afectada por ninguna modificación de los términos. El nexo correlativo puede ser reconocido por su propio derecho, puede convertirse en objeto de un acto de pensar dirigido a él *qua* relación, sin que se sustente ninguna idea definida relativa a la naturaleza específica de los términos; la correlación es una unidad lógica funcional en contraste con los diversos conjuntos posibles de sus términos.

Esta correlación sujeto-objeto en cuanto tal, inafectada por cualquier idea de la naturaleza de los términos, es la aportación propia de la epistemología a los elementos tomados de las ciencias fundamentales; aquí hemos logrado descubrir los conceptos específicos de la epistemología. "Conocimiento" en la frase "teoría del conocimiento" implica esencialmente esta correlación como una función variable. Llamando "cogniciones" a los hallazgos de las ciencias, la epistemología los inserta, por así decirlo, entre los dos polos de la correlación indeterminada sujeto-objeto.

Pero confrontando esta conclusión derivada del mero análisis del concepto de "conocimiento" con las diferentes epistemologías que realmente han existido en el curso de la historia, nos desilusionaremos al encontrar muchas discrepancias. Así, nos sentiremos impulsados a revisar nuestras conclusiones anteriores; un análisis cuidadoso revelará, pues, que también ellas sufren una contradicción interna. En consecuencia, nuestra siguiente tarea consiste en dilucidar y, si es posible, eliminar, esta doble dificultad.

La contradicción inherente a nuestra consecuencia final es principalmente ésta: Dijimos en un momento que las ciencias consolidan imágenes subjetivas en forma de hechos. Esto significa que está en su misma naturaleza desubjetivar hasta el límite; en cuanto transforman lo que era primero y ante todo un estado subjetivo en un dato científico objetivo, eliminan todo lo que posiblemente olería a sujeto. Y la razón por la cual toda ciencia es objetivación, desubjetivación extrema, es

que toda ciencia es una estructura lógica.[25] Pero si es cierto que la ciencia es la desubjetivación máxima, ¿cómo podemos pretender nunca que la epistemología necesita un sujeto para "realizar" su indeterminada correlación sujeto-objeto, y que tome este sujeto de una u otra ciencia fundamental? Si, por ser ciencias, se predica de ellas la desubjetivación, posiblemente no pueden proporcionar un sujeto a la epistemología.

La segunda dificultad —que señala también a la necesidad de revisar la anterior orientación de nuestro pensamiento— es suscitada por la evidencia de las teorías históricas reales del conocimiento, en los términos siguientes: Aunque es verdad que el concepto sujeto se deja ver repetidamente en sistemas epistemológicos particulares, éstos nunca, a pesar de ello, plantean el problema como podría esperarse, es decir: ¿Cómo se relaciona el sujeto con el objeto? Por el contrario, prefieren cualquiera otra formulación, como, por ejemplo, la relación entre conciencia y ser; y en teoría logística reaparece la misma cuestión como concerniente a la relación entre verdad y realidad, o, más sutilmente, entre objetividad y realidad.

Una vez confrontadas las dos dificultades, resulta manifiesto que la contradicción inmanente implícita en el análisis del concepto cognoscitivo y sus discrepancias con los hechos históricos vienen a ser la misma cosa. La misma razón que impide a las diferentes ciencias hacer uso del concepto de ego obliga también a las teorías reales e históricamente desarrolladas del conocimiento a sustituir la palabra "ego" con vocablos como conciencia, verdad u objetividad, al desarrollar la idea de la correlación sujeto-objeto.

Y esta razón, perfectamente sencilla, es que siempre que la epistemología apremia en su servicio a los descubrimientos de la lógica o de la psicología, no puede descubrir en ellos un ego, sino sólo sus diferentes objetivaciones: datos que ya deben su ser a la desubjetivación científica y, por lo tanto, tienen sentido objetivo. Aun en psicología, que parecería ser la disciplina más íntimamente enlazada a un sujeto, deja de aparecer la "experiencia" concreta; sólo encontramos "experiencia" desubjetivada y transformada en un "fenómeno" objetivo mediante la intervención de ciertas categorías intelectuales generales. La suma de todas las apariencias objetivadas se define en psicología como "conciencia", y en lógica como "objetividad" (la totalidad de todas las proposiciones válidas). Por esto es por lo que en las teorías del conocimiento encontramos "conciencia" u "objetividad", y no "ego".

La esencia de las disciplinas objetivas es que desobjetivan

[25] Sobre la característica de la lógica como, esencialmente, desubjetivación, ver, entre otros, R. Hermann Lotze, *Logik*, pp. 15 *ss.*, Meiner, Leipzig, 1912.

las experiencias reales y producen "significados" neutros. Así, cuando la teoría del conocimiento hace uso de ellos, sólo puede confrontar significados con significados. El sujeto mismo nunca es "cognoscible", porque no es un algo unitario que una teoría objetiva. Es el "vehículo" de toda "experiencia", pero nunca un elemento entre todos los elementos dados.

Mas todo esto no hace sino acentuar más aún nuestra dificultad: ¿Qué es, pues, lo que llamamos ego en lógica y en psicología? Porque, naturalmente, no tenemos intención de negar que el término tiene allí un uso legítimo. La solución es ésta: aunque las ciencias nunca tienen lugar para un sujeto como objeto que ha de ser conocido, siempre es posible construir un sujeto como complemento de los sujetos lógico y psicológico objetivados, y es ése el que tenemos costumbre de designar brevemente como el sujeto lógico o psicológico.[26] Sujetos de esta clase no son "realmente" (en este sentido de la palabra) "directamente conocidos" o "intuidos"; son construidos. Y el nuevo enigma es ahora: ¿Cómo pueden, en ese caso, diferir uno de otro? ¿Cómo es posible que el sujeto lógico sea diferente del psicológico, puesto que ambos son reconstruidos *via* un sujeto objetivado? Si todas las ciencias están igualmente formadas de objetivaciones, puede esperarse que el sujeto reconstruido sea siempre el mismo. Pero aun cuando es cierto que todas las ciencias objetivan, lo hacen en grado diferente. El grado de objetivación posible depende del primitivo y particular meta-lógico "dado" que queremos destacar del "flujo de la experiencia" para el propósito de la objetivación. Todo significado se refiere a algo, y cuanto más lejos esté ese algo de ser completamente objetivable, más íntimamente enlazado está con la corriente de la experiencia de la cual es elevado al estado de objeto, y más subjetivo será también el significado correspondiente. Los significados siempre muestran claramente un grado mayor o menor de objetividad en que están más o menos íntimamente enlazados con el "flujo de la experiencia", y siempre es posible averiguar ese grado inspeccionándolos.[27]

Lo "dado" primario de la psicología, inefable en sí mismo e indicado sólo vagamente por la "experiencia", está abierto a un grado mucho más bajo de desubjetivación que el hecho básico de la lógica; los hechos básicos de la estética y de la ética, a su vez, pueden graduarse entre esos dos extremos en lo que respecta a su grado de objetividad.

Seguramente que todas las diferentes disciplinas operan

[26] Por lo que respecta al sujeto ontológico, la posición parece ser más complicada; así que lo dicho arriba no le convendrá exactamente.

[27] Ver "Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik?", por E. Lask, en los *Proceedings of the Third International Congress on Philosophy*, p. 674, Heidelberg, 1908.

igualmente con significados; pero esos significados, invariablemente, muestran la medida de su enraizamiento en el flujo de la experiencia: se refieren al "estrato primario" del cual han sido objetivados. Este grado de proximidad a la experiencia concreta difiere de una ciencia a otra, y los conceptos de los sujetos "reconstruidos", desarrollados al lado de los conceptos de sujetos "objetivados" de las diferentes ciencias, varían en consecuencia. La epistemología, pues, procede a usar esas "construcciones" —basadas en los conceptos objetivados proporcionados por las diferentes ciencias fundamentales— para dar sustancia a la correlación sujeto-objeto que es su propia y específica aportación. Esos conceptos de sujeto son "construidos" (lo cual no quiere decir que carezcan de valor-verdad), porque no se obtienen mediante la objetivación de algo inicialmente dado; sujetos de esa clase no aparecen *dentro* de la serie de objetivaciones sucesivas, sino que son reconstruidos como duplicados de las diferentes objetivaciones, correspondiendo a su grado de precisión y desubjetivación.

Sólo de esta manera complicada es posible explicar una idea tan complicada del sujeto como la "conciencia como tal" de Kant. Por su estructura y por su contenido, se revela inequívocamente como algo reconstruido; no es sino el vehículo de formas universalmente válidas, concepto que no nació en el curso normal de la cognición como resultado de la objetivación, sino que fue reconstruido como un correlato subjetivo de la validez universal.

5. *Elementos de una tipología de las teorías del conocimiento*

La exposición y el análisis de la correlación sujeto-objeto nos ha suministrado los factores más importantes de la formación conceptual epistemológica. Esa correlación es tan específica de la epistemología, que podemos llegar hasta declarar que cualquier argumentación tenderá a hacerse epistemológica así que entre en ella esa correlación, aunque sólo sea implícitamente; y a la inversa, hasta la teoría más característicamente epistemológica dejará de ser de carácter epistemológico en el momento en que su dialéctica interior la lleve a hacer absoluto cualquiera de los términos de la correlación, destruyendo la correlación como tal.

Para evitar toda ambigüedad, sustituiremos la expresión "correlación sujeto-objeto" por los términos "conocedor" y "lo-que-ha-de-conocerse", y en consecuencia reformularemos nuestra tesis del modo siguiente: la posición epistemológica es el resultado de caracterizar los "hechos" dados en la ciencia como "conocimiento", es decir, de insertarlos como un

tercer término entre los dos términos de la correlación del conocedor y lo-que-ha-de-conocerse. Así es como se forma la relación triádica de la epistemología, es decir, el *conocedor* —lo conocido (la cognición o conocimiento)— *lo que ha de conocerse.*

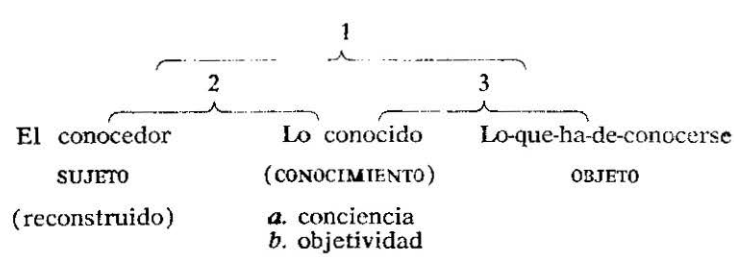
Toda sistematización epistemológica se basa en esta tríada, y toda formulación concebible del problema del conocimiento se expresa mediante alguna combinación de esos tres términos (siempre que sea lógicamente significativa).

Lo que una tipología de la epistemología tendría que hacer sería, pues, demostrar que el número de puntos de vista posibles depende de su estructura lógica, y examinar cómo este simple estado de cosas se complica por conceptos y correlaciones importados de las ciencias fundamentales. Esto hará ver claro cómo aun los sistemas más complicados provienen del esquema más general de sistematización epistemológica, y muestra la estructura simple lógico-formal que mete a toda clase de *motivos* epistemológicos, por diverso que sea su contenido, en un solo edificio de ideas.

Y no es esta tipología lógica de los modos posibles de plantear el problema todo lo que podemos hacer; puesto que el número de soluciones posibles que podemos intentar es igualmente limitado, también es posible formular una tipología de las soluciones posibles. Finalmente, una vez terminada la tipología de los planteamientos y de las soluciones, que por tratar la cuestión más difícil, a saber: ¿Cómo predetermina el planteamiento del problema cuáles serán las soluciones posibles? En suma, sería necesaria determinar ciertas conexiones estrechas que existen entre el planteamiento de nuestro problema y su solución subsiguiente.

Entrar en los detalles de este esbozo general cae fuera del alcance del presente estudio; todo lo que se dirá aquí tendrá el carácter de aportaciones a una tipología venidera, y no pasará de señalar el curso de esa elaboración ulterior.

La inserción de los anteriores resultados analíticos en la mencionada relación triádica producirá el siguiente diagrama de la epistemología en general:



Como ya sabemos, los tres conceptos básicos —conocedor, conocimiento, lo-que-ha-de-conocerse— varían de contenido según cuál sea la ciencia fundamental empleada por una teoría particular del conocimiento. De los tres, es el término medio el que cambia de modo más notorio; en epistemología logicista se llama objetividad (la totalidad de las proposiciones válidas), en una teoría psicologista, conciencia (la totalidad de las experiencias posibles). El lugar del conocedor se halló también que estaba ocupado por varios sujetos iguales sólo en que todos son reconstrucciones. Pero la naturaleza del tercer término es ontológica desde el comienzo; ningún sistema excepto el monista borraría esta característica de sus formaciones conceptuales, pues sólo tratan de resolverlo en una de las otras dos.

Los tres términos de la relación pueden acoplarse en tres combinaciones diferentes (indicadas en el diagrama por las llaves numeradas), y cada una de ellas puede servir como punto de partida para atacar el problema epistemológico; las otras dos relaciones se adaptarán entonces a la elegida como punto de partida.

Las teorías del conocimiento fundadas ontológicamente consideran como primordial sobre todo la relación entre el conocedor y lo-que-ha-de-conocerse (núm. 1). Se toma tácitamente por cosa sabida, aun antes de que se plantee el problema epistemológico, que esta conexión es ontológica. Aun antes de que se plantee el problema de la epistemología, sabemos, implícita o explícitamente, que el sujeto cognoscente y el objeto que ha de conocerse son de la misma "estofa del Ser" (ver una solución como la de Leibniz: el conocedor y el mundo que ha de conocerse son mónadas). Puesto que en esta presentación debe considerarse como no problemática la relación ontológica, la única cuestión que hay que tratar es cómo deben concebirse las relaciones entre el conocedor y lo conocido (2) y las de lo conocido con lo-que-ha-de-conocerse (3).

En contraste con esto, la teoría logicista del conocimiento parte de la relación entre objetividad y realidad (núm. 3), y las otras, (1) y (2), toman forma en consecuencia. (La epistemología de Kant es ejemplo de este tipo, aunque no en su completa pureza; la tendencia lógica que le es inherente la desarrolló con más consecuencia la escuela de Marburgo.)

Aun en esta fase del proceso podemos reconocer un problema especial para la epistemología logicista, problema que sólo puede verse claramente desde el punto de vista del análisis estructural. En una teoría logicista del conocimiento especialmente, el sujeto cognoscente puede aparecer como el primer término en dos correlaciones diferentes: emparejado con la objetividad (2), o también con una realidad que ha de cono-

cerse (1). Ahora bien, la "objetividad" pertenece a la esfera de la validez lógica, y "la realidad que ha de conocerse" a la de la ontología; pero al ser emparejado con la primera y con la segunda sucesivamente, el término sujeto asume carácter de "validez" o de "realidad": el primer término es, por así decirlo, afectado por el carácter de su correlato. La "conciencia como tal", por ejemplo, como se llama el sujeto en el sistema kantiano, es originalmente un sujeto reconstruido de un carácter puramente lógico sin armónicos ontológicos de ninguna clase; pero así que se le pone en correlación con "la cosa en sí" inmediatamente comparte la "manera de ser" de esta última, que es esencialmente ontológica.

Es innecesario decir que la epistemología de tipo puramente logicista hará cuanto esté de su parte para evitar hasta esta mínima hipóstasis ontológica, y cuanto pueda para librarse por completo de la cosa en sí. La dificultad está en que eso sólo puede hacerse en el plano de la lógica pura. Apenas reaparece el sujeto de la epistemología, cuando ya será necesario suponer una cosa que ha de conocerse y su contenido, aunque sólo sea como un límite ideal; y aunque fuera posible reducir a cero el contenido de ese concepto limitador, aun eso no acabaría con el concepto mismo como postulado ontológico.

Después de esta discusión un tanto larga sobre epistemología logicista, debemos investigar más estrechamente el vínculo relacional que en la teoría del conocimiento enlaza los términos elegidos como punto de partida. Sería excesivamente vago decir que el punto de partida epistemológico es simplemente una puesta en relación de los tres términos básicos; en realidad, la categoría de relación es demasiado general para hacer justicia a las diferencias entre sistemas particulares en este respecto. En cualquier caso dado encontramos conexiones que reclaman una caracterización más específica que la que ofrece el uso indiscriminado de la palabra "relación". Conciencia y ser, por ejemplo, no están precisamente relacionados en los diferentes sistemas, pero una teoría específica siempre contendrá una pista en cuanto a si esa relación es del todo a sus partes, o de fundamento y consecuencia, etcétera.

Cuántas formas puede tomar esta correlación es determinable *a priori* por el principio siguiente: puede haber tantas relaciones concretas como hay en lógica categorías de relaciones diádicas que puedan aplicarse razonablemente, sin contradicción material. Conciencia y ser, yo y realidad, pueden estar en las relaciones categoriales de correspondencia y causalidad, o de inherencia e identidad.

Gracias a Windelband [28] se ha planteado el punto, en todo caso, de que las categorías relacionales predeterminan ya en

[28] *Op. cit.*, pp. 213 *ss.*

cierta medida las soluciones que serán posibles. En cierto modo, el mismo planteamiento del problema del conocimiento ya prescribe las teorías del conocimiento posibles, tales como la dogmática, la escéptica, la agnóstica, la problemática, la fenomenológica, la solipsista y la conceptualista; y según Windelband las diferentes soluciones están determinadas primordialmente por la relación categorial que conecta los términos elegidos como punto de partida.

Esa relación categorial ya está especificada por el modo de formular el problema, y determina al mismo tiempo la distancia entre los términos correlatos. Estrictamente hablando, el intento de resolver el problema epistemológico sólo empieza en el momento en que realmente tratamos de salvar la distancia de esta manera.

La esencia de la sistematización epistemológica puede considerarse, pues, que consiste —por lo que concierne a su estructura lógica— en la resolución de las correlaciones implícitas en la formulación del problema. Ésta es la tarea central en torno de la cual gira todo esfuerzo del pensar epistemológico, hasta el más pequeño detalle: resolver una correlación que se ha establecido por sí misma, o salvar una laguna que se ha producido por sí misma.

Es extraordinariamente difícil, por ejemplo, salvar las brechas que existen entre la objetividad por una parte, y el sujeto y la realidad respectivamente por la otra; o, en otras palabras, valorar la participación propia del sujeto y de la realidad en el logro de la objetividad.

Para la realización de esta tarea, la epistemología puede reunir un número sorprendentemente escaso de soluciones mediatas, teniendo en cuenta la complejidad del problema. Kant [29] ya reconocía las tres posibilidades, y Leibniz, también, formuló una tipología de los modos concebibles de salvar la brecha en su conformidad de los dos relojes. Los tres tipos de mediación eran: *1)* el conocedor obtiene el conocimiento reproduciendo lo que debe conocerse: teoría de la copia o de la representación; *2)* el mundo objeto, lo conocido, es producido por el esfuerzo sin ayuda del sujeto cognoscente: teoría de la espontaneidad; *3)* el conocimiento se produce a base de un orden que penetra al conocedor e igualmente a lo-que-ha-de-conocerse: teoría de la armonía preestablecida.

El modo como una epistemología dada salve su brecha depende, en primer lugar, de la relación categorial que determina la distancia entre, por ejemplo, conciencia y realidad; en segundo lugar, de la ciencia fundamental empleada; y, finalmente, de si las operaciones mediadoras parten del extremo ob-

[29] Immanuel Kant: *Critique of Pure Reason* (B 166 *ss.*), pp. 174 *ss.*, trad. de Norman Kemp Smith, Macmillan and Co., 1933.

jetivo o del subjetivo. Rickert[30] daba especial importancia a esta última circunstancia. Una tipología amplia tendría en este punto que seguir ciertos fenómenos que siempre se dan juntos, a fin de descubrir cuál de esos tipos de mediación corresponde a cuál punto de partida. Aquí sólo necesitamos mencionar de pasada que partir del objeto es *prima facie* probable que lleve a algún tipo de teoría de la copia, mientras que partir del sujeto podría terminar en una teoría de la espontaneidad. Y no es menos verosímil que una teoría del conocimiento que ha partido del sujeto y después, en el curso del desarrollo de su tesis, se acerque a la norma del realismo u objetivismo, se vea obligada finalmente a adoptar la teoría de la copia o algún otro principio de armonía preestablecida. Un caso de esto es Kant, quien, en su polémica con Eberhard, adoptó una posición en que estaba dispuesto a suponer un tipo leibniziano de armonía preestablecida;[31] otro sería Lask,[32] quien empezó con la intención de apoyarse en Kant, pero en el curso de su trabajo se vio obligado a acudir al concepto de copia.

En junto, es sorprendente cuán pocos modos de mediación existen para la epistemología entre los términos de sus correlaciones, y difícilmente dejarse de pensar que aumenten su número futuros progresos.

Esto sólo sirve para demostrar que los diferentes modos de mediación son un criterio menos específico y definido de pensamiento epistemológico que la correlación sujeto-objeto. No los abarcaría ningún examen *a priori*, ya que su número siempre puede aumentar, mientras que la correlación sujeto-objeto puede someterse a una tipología *a priori*, independiente de las manifestaciones históricas. Que los tipos de mediación son más o menos derivados, que son importados de esferas ajenas, es manifiesto por su contingencia histórica y puede confirmarse además por un simple análisis de su significado según los lineamientos siguientes: Un examen detenido del concepto de espontaneidad, digamos, nos convencerá pronto de que tal concepto pertenece propiamente a la psicología, o quizá a la ontología; después de todo, esa actividad espontánea sólo puede atribuirse ya a una conciencia o ya a una substancia. Sin embargo, Kant atribuyó la espontaneidad a un sujeto irreal, meramente reconstruido, es decir, a la "conciencia como tal"; y la paradoja que esto encierra sólo será explicable si recordamos el carácter híbrido peculiar de la sistematización epistemológica. Es seguro que los conceptos importados, el de

[30] "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik", por Rickert, en *Kantstudien*, XIV, pp. 169 *ss.*, 1909.

[31] Ver *Das Grundproblem Kants*, por A. Brunswig, pp. 41 *ss.*, Leipzig-Berlín, 1914.

[32] *Die Lehre vom Urteil*, por E. Lask, Tubinga, 1912.

espontaneidad y otros análogos, que sirven como mediadores lógicos, sufren todos una metamorfosis en el empleo de un sistema epistemológico, en el curso de la cual se desprenden gradualmente de las últimas huellas de su derivación extraña; y en virtud de esto califican, aunque no como conceptos "básicos", pero sí al menos como conceptos "valores" de la epistemología, tanto más cuanto que aparecen en los tres tipos de epistemología.

Tomando, pues, la correlación sujeto-objeto juntamente con los conceptos comunes como elementos específicos de la epistemología, se presenta la cuestión de si un examen tipológico basado sobre un número tan pequeño de conceptos clasificadores puede en realidad hacer justicia a los sistemas históricamente realizados. Además, una tipología detallada tendría que prestar atención a los conceptos tomados a una u otra ciencia fundamental.

Nuestro principal interés se refiere a la determinación y análisis de elementos específicos de la teoría del conocimiento, así que no estamos obligados a ir más allá de lo que ya hemos dicho. De todos modos, me propongo añadir un pequeño estudio de los conceptos que una teoría logicista del conocimiento toma de la lógica, no más de lo necesario para darnos una idea de cómo la situación tipológica originalmente simple se complica con la intervención de elementos de sistemas ajenos, y qué líneas tendría que seguir una tipología completa con este motivo.

La teoría logicista del conocimiento parte, como se ha dicho arriba, de la relación entre objetividad (cognición) y realidad (lo-que-ha-de-conocerse); para ser completamente exacto, en realidad empieza analizando el término medio de la relación triádica, es decir, el "conocimiento". Para este fin, la epistemología, con arreglo a nuestras anteriores conclusiones, no tiene medios propios suyos, y utiliza en su oportunidad los conceptos de la lógica, que por virtud de esto se convierte en su ciencia fundamental. El análisis que la lógica hace del conocimiento divide a éste en momentos de forma y de contenido; así es como la correlación forma-contenido entra en la epistemología logicista. Todas las teorías logicistas del conocimiento están de acuerdo en que comprenden esta correlación; en lo que difieren es en los modos de resolverla.[33]

En esta correlación, pues, que no puede derivarse de premisas extralógicas, la lógica tiene un fundamento caracterís-

[33] Que sean posibles diferentes maneras de resolver esta correlación sin contradicción sólo es explicable visto el modo peculiar como nos es dada la correlación de forma y contenido. Este punto debiera analizarse independientemente; para algunas observaciones sobre este problema, véase *infra*, p. 79.

tico, semiaxiomático, y las diferentes posibilidades de resolver la correlación fundamental ofrecen el principio distintivo de los sistemas erigidos sobre una base lógica; la correlación forma-contenido es, por decirlo así, la fuente de todas las ramificaciones ulteriores.

Las posibilidades de resolverla son de tres clases: reducción del contenido a forma (escuela de Marburgo), o reducción de forma a contenido (realismo lógico, y en cierto sentido también Lask), o suposición de un principio de un orden más elevado en el que los dos coinciden, pero este último por regla general lleva a la metafísica. También hay, naturalmente, el modo de conservar estrictamente ese dualismo, sin permitirle que se resuelva, que es el modo de Kant.

Sobre esta correlación lógica fundamental de forma y contenido la epistemología lógicamente orientada construye sobre un plano superior la correlación epistemológica esencial de sujeto y objeto. Algunas veces la forma cae de la parte del sujeto mientras que el contenido ha de derivarse de algún modo del objeto, y en ocasiones la forma cae de la parte del objeto, siendo subjetivo el contenido. Así, el pensar y el sistematizar son más fluidos, por lo que respecta a este punto; es aquí donde chocan unas con otras las diferentes escuelas y corrientes que partieron de las mismas premisas iniciales.

Aquí por fin podemos ofrecer también una formulación más concreta del problema que presentamos como la última cuestión que tiene que tratar todo análisis estructural: ¿hasta qué punto es posible deducir de la estructura de la sistematización epistemológica la uniformidad del pensar epistemológico y el principio de diferenciación que produce los diferentes sistemas particulares? (Ver *supra*, pp. 50 *ss.*)

Con la pruebas hasta ahora disponibles ya podemos afirmar: la uniformidad está garantizada por las correlaciones afirmadas con necesidad semiaxiomática; las diferencias, por otra parte, pueden explicarse por el hecho de que la correlación, debido al carácter peculiar de su modo de ser dado, permite diversas soluciones lógicamente posibles. La estructura lógica de la sistematización epistemológica —que nos obliga a determinada dirección, pero no determina exactamente el camino que ha de seguirse— debe ser considerada como el eje de toda tipología y como la garantizadora de su misma posibilidad.

Para la epistemología como tal, la correlación específica sujeto-objeto es constitutiva, y toda teoría epistemológica está interesada en la determinación y resolución de esa correlación. Mas por lo que respecta a una sola variante de teoría epistemológica, la variante logicista, esta tarea general se completa con la introducción de otra correlación: la que hay entre

forma y contenido. Esto supone nuevas posibilidades de resolución, haciendo así más complicada la tarea.

En una teoría logicista del conocimiento las correlaciones fundamentales son en parte nacidas en la epistemología misma, y en parte tomadas de la lógica; cada correlación de ésas, a su vez, permite varias soluciones posibles. Cada teoría logicista del conocimiento representa, pues, una combinación de dos de esas soluciones posibles *a priori*. Lo mismo puede decirse de cualquiera de los otros tipos de epistemología, es decir, de la teoría psicologista y de la teoría ontológica del conocimiento, con la única diferencia de que la correlación básica de la respectiva ciencia fundamental toma el lugar de la correlación forma-contenido. Una teoría ontológica, por ejemplo, sustituirá la correlación de forma y contenido por la de substancia y accidente.[34]

6. *Análisis estructural de la valoración epistemológica*

Hemos mencionado antes (p. 56) la tarea dual de toda epistemología: en primer lugar, analizar todo conocimiento posible con el propósito de descubrir sus últimas presuposiciones; y en segundo lugar, averiguar si esas últimas presuposiciones pueden garantizar que las cogniciones fundadas en ellas son verdadero conocimiento, o en otras palabras, valorar esas presuposiciones últimas. La epistemología implica una tarea de análisis y otra de valoración. Hasta este momento, nuestro estudio se ha interesado sólo por la primera tarea; preguntamos meramente cómo logra la epistemología tener éxito en su busca de las últimas presuposiciones del conocimiento. Hablamos de la epistemología como si fuera meramente una teoría del conocimiento y no una valoración del conocimiento también. Y ahora nos falta investigar este aspecto de ella: el valorativo.

El resultado del estudio precedente —que todavía debemos tener presente— fue que la epistemología no puede descubrir las presuposiciones últimas que constituyen su asunto por un método y con instrumentos suyos propios, por un análisis *sui generis*, sino que, por el contrario, tiene que recurrir a otras ciencias si ha de realizar la tarea que ella misma se ha propuesto, y que es precisamente en relación con este problema fundamental cómo intervienen esas ciencias extrañas e invaden su dominio como ciencias fundamentales suyas. Se hizo manifiesto después que el análisis como tal no es de ningún modo todo lo tomado a esferas ajenas, sino que la formación con-

[34] Ver "A Korrelativitás elve" (El principio de correlatividad), por A. Pauler, en la revista *Athenaeum*, pp. 46, 48, Budapest, 1915.

ceptual epistemológica también está influida por la respectiva ciencia fundamental. Únicamente específica de la teoría del conocimiento, como hemos llegado a ver, es sólo la correlación de sujeto y objeto, y aun eso sólo como una función indeterminada. Su contenido real lo suministra en cada caso la disciplina que opera como ciencia fundamental para el análisis.

En este punto surge la cuestión de si la teoría del conocimiento toma también de otra parte la norma de valor que necesita para valorar las presuposiciones últimas descubiertas; más exactamente, cuál es la relación entre una valoración particular de presuposiciones últimas y el valor implícito en ella, por una parte, y la disciplina específica de que se derivó el análisis, por la otra.

El modo más directo de contestar parece consistir en someter los criterios corrientes (cognoscitivos) de verdad a un análisis estructural; es en ellos, realmente, donde culmina la valoración epistemológica. Hay tres tipos distintos:

I. El criterio trascendente, ontológico, de verdad: toda proposición debe aceptarse como verdadera si corresponde a la realidad, al ser.

II. El criterio formal o lógico de verdad: toda proposición debe aceptarse como verdadera si el pensamiento que expresa está cargado de necesidad lógica (si se conforma a las formas lógicas).

III. El criterio psicológico de verdad: toda proposición a la que acompaña un sentimiento de evidencia debe ser aceptada como verdadera.

Estaría fuera de lugar la crítica de estos criterios de conocimiento; nos limitaremos al análisis estructural y nos preguntaremos simplemente qué factor de valor es el que pone en juego cada uno de los diferentes criterios.

Cada uno de dichos criterios de conocimiento comprende tres factores importantes: *1)* el que es valorado; *2)* el valor respecto del cual el primero se considera valioso; *3)* un tercer término que sirve de norma para la valoración en perspectiva. Los dos primeros términos son los mismos para los tres criterios: el valorado es siempre la proposición, el valor según el cual aquél se valora es la verdad; sólo la norma varía de un caso para otro.

El primer criterio de conocimiento aplica la vara de medir del ser, el segundo la de la lógica, y el tercero el sentimiento de evidencia. Se hace inmediatamente manifiesto que el número de criterios de conocimiento es el mismo que el de los tipos de epistemología que hemos distinguido a base de las posibles elecciones de ciencias fundamentales, siendo cada criterio correlativo con un tipo específico de epistemología. La teoría ontológica del conocimiento elige como norma episte-

mológica el criterio ontológico de conocimiento, la epistemología lógica emplea el criterio lógico, y la teoría psicológica del conocimiento el criterio psicológico.

Contrariamente a lo que podía esperarse, una teoría del conocimiento no mide las presuposiciones últimas descubiertas por su ciencia fundamental con una de esas medidas ajenas; lo que hace es, más bien, instituir esta última presuposición, implícita en su concepto del conocimiento y subyacente en su análisis, en norma de valor, en criterio de conocimiento. En otras palabras: los criterios de verdad existentes en una epistemología están estrechamente relacionados con la ciencia particular que proporcionó los medios analíticos para la busca de las presuposiciones últimas. El lugar de las últimas presuposiciones cognoscitivas se considera que es también el de las normas cognoscitivas de valor. Si se sostiene que el conocimiento en el fondo es experiencia, la experiencia será la portadora y la garantía de su valor; si se afirma que en definitiva es lógico, es la lógica la que proporcionará el criterio de verdad; y lo mismo puede decirse de la teoría ontológica del conocimiento.[35] El caso para el criterio que ha de elegirse ya está resuelto de acuerdo con el resultado de la pugna por la prioridad que precede a la adopción de una epistemología específica. El modo como se formule el problema determina también la *distancia* entre lo que ha de ser valorado y la norma con que ha de juzgársele.

En el caso I, por ejemplo, la relación entre el ser y el conocimiento (la proposición) es determinada así que se elige criterio, esto es, antes de la solución. Porque si yo afirmo que sólo las proposiciones que corresponden al ser pueden ser verdaderas, aun antes de adoptar este criterio (que apunta a la esfera del Ser) debo ya sustentar alguna teoría preliminar metafísica y ontológica que garantice que mis dos términos son homogéneos y conmensurables. La teoría del conocimiento que depende de este criterio no reconoce, en este aspecto, ninguna obligación de aducir la prueba de que el último principio —en este caso, el ser— es un valor; esto es algo que siempre se da por sabido de algún modo. La finalidad de esa teoría es más bien hacer ver claramente (por lo general recurriendo a una hipótesis de armonía preestablecida), entendido de una vez por todas el carácter de valor del Ser, cómo las dos clases de Ser (lo conocido y lo-que-ha-de-conocerse) pueden entrar en relación el uno con el otro, o cómo el primero puede lograr de algún modo abarcar al segundo.

La situación es exactamente la misma en el caso II. Aquí

[35] La más consecuente a este respecto es la teoría lógica del conocimiento. La epistemología, por ser una disciplina teórica, no puede ser válida sin postular la validez de toda la esfera a la cual pertenece.

también la relación entre pensamiento-corriente y ser está plenamente determinada antes de todo estudio sobre este punto; pero el ser aparece ahora como una especie de pensamiento-contenido (exactamente como antes el pensamiento-contenido se tomó por una especie de ser). El ser se presenta sólo en la forma de ser pensamiento, y tenemos meramente los criterios de la lógica para determinar cuáles de los contenidos *pensables a priori* son "reales". El concepto de objetividad, tal como lo han expuesto Kant y quienes lo han seguido, es la consecuencia inevitable de adoptar un punto de partida exclusivamente lógico. Ser real es ser producto de ciertas formas lógicas; es imposible aducir otro concepto de realidad de otras esferas con propósitos comparativos. No hay necesidad de demostrar que la objetividad engendrada por principios lógicos es verídica, es decir, que sus formas constitutivas son valiosas; lo que hay que hacer es simplemente aclarar —entendiéndose que sirve de presuposiciones básicas el carácter de valor de las formas lógicas— cómo aparece esta objetividad que confrontamos por su carácter privilegiado (en la filosofía de Kant realiza esta tarea el supuesto de la espontaneidad).

La paradoja epistemológica puede exponerse ahora diciendo: la epistemología se propone la tarea de resolver por sí misma el problema de la eficacia cognoscitiva de todo conocimiento de hechos y de estimar su valor; en el curso de su investigación, lleva esta cuestión del valor cada vez más atrás, hasta que aparece como el problema del valor de las últimas presuposiciones de todo conocimiento; y finalmente, es obligada —después que el análisis ha descubierto esas últimas presuposiciones— sencillamente a proclamarlas como valores (en el caso de una teoría escéptica, como valores negativos). Una vez hecho eso, la tarea de la epistemología —suponiendo que su veredicto etiológico sea positivo— toma la forma siguiente: puesto que sabemos que es valioso el conocimiento que tenemos por virtud de sus presuposiciones, *todo lo que tenemos que hacer es construir un sistema para mostrar después de realizado el hecho cómo procedimos para adquirir un conocimiento tan valioso;* o, según la formulación de Zalay,[36] la de esta doble pregunta: "¿Cómo debe ser el conocedor si ha de ser capaz de lograr realmente conocer lo que ha de ser conocido, y cómo debe ser el conocimiento si ha de ser conocimiento válido para el conocedor?

A causa de esta reorientación interna, de esta nueva disposición del problema, la crítica epistemológica no consigue ser, como habríamos creído, la crítica del conocimiento, sino sólo una nueva clase de sistematización de ella. El análisis estructural descubre que la epistemología realmente resuelve un

[36] *Op. cit.*, p. 173.

problema completamente diferente del que se ha propuesto. *En vez de una crítica del valor, se convierte en una teoría acerca de cómo puede alcanzarse y realizarse un valor particular.*

Toda teoría del conocimiento se ve en un aprieto cuando llega el momento de demostrar que las presuposiciones últimas son verdaderos valores. Ésta es la explicación de la conocida paradoja del sistema kantiano por la cual Kant fundamenta la necesidad de juicios *sintéticos a priori* en el concepto de espontaneidad, justificando este último a su vez por medio del *a priori*. El círculo vicioso es cualquier cosa menos accidental, como estamos ahora en situación de comprobar: es la consecuencia inevitable de la paradoja implícita en toda epistemología.

Ahora tenemos que preguntarnos más específicamente si el valor epistemológico es tal elemento ajeno, si es una importación de las ciencias fundamentales, o si éstas sólo determinan en cada caso si es la una o la otra cosa —es decir, la ontológica, la psicológica o la lógica— la que es creadora de valor y valiosa. Anteriormente admitimos una distinción fenomenológica entre el valor a base del cual valoramos y la norma por la cual juzgamos. ¿Es, pues, el valor mismo lo que la teoría del conocimiento toma de alguna disciplina ajena, o es sólo la norma lo que varía con la elección de la disciplina fundamental?

Sólo la segunda hipótesis es apoyada por el análisis epistemológico precedente. El valor-verdad siguió siendo una constante en cada uno de los criterios, siendo la norma lo único variable. El valor de ser-conocido, el hecho de ser-verdad, es específico de la actitud epistemológica, y ha tomado existencia juntamente con ella. Y no podría ser de otro modo, puesto que es completamente imposible tomar un valor cualquiera (en este caso el de la verdad epistemológica) de alguna de las disciplinas fundamentales, no siendo éstas de ningún modo ciencias de valores; por lo menos no lo son la psicología y la ontología.

Respecto de la lógica, la situación es más complicada. Aquí, a lo que parece, ya está implícito el valor de corrección, el cual, sin embargo, no debe ser identificado con la verdad epistemológica. Pero aun ese valor no aparece en la lógica pura, que puede construirse vacía de toda referencia a un sujeto. El dominio del *logos* puro es como tal —para citar a Lask— "el sencillo engranaje de forma y contenido" (*das schlichte Ineinander von Form und Inhalt*), una esfera completa de significado, llamada también "validez". Hasta que no llegamos a ella desde una "ciencia del pensar" o desde la epistemología, las cuales toman la iniciativa de introducir el sujeto pugnaz y convirtiendo por ello esa esfera completa en sí misma de

elementos unívocamente ordenados de cualquier naturaleza en algo que hay que alcanzar, no se convierte esa esfera en una esfera normativa, en una esfera de valores y normas. Unicamente de ese modo "el sencillo engranaje" de lo que es válido *in se* se transforma en algo valioso.[37]

Desde la perspectiva de la "ciencia del pensar", de la lógica aplicada, el valor es el de la "corrección". Afirma no más que sólo una clase de ordenación de los contenidos del pensamiento es deseable para un sujeto pensante.

La corrección, que es la "validez" de la lógica pura vista a la luz de la ciencia del pensar, está todavía lejos de mediar para el conocimiento de algo, de alcanzar o captar un objeto real o ideal más allá del contenido de significación. No es otra cosa que la puesta de contenidos previamente dados en el tipo de orden teórico correcto. En este respecto, el procedimiento es aún completamente análogo al orden obtenido —aunque por diferentes leyes formales— en la esfera estética; tampoco allí tendría sentido decir que lo estéticamente valioso (correspondiente a lo lógicamente correcto), la obra particular de arte, alcanza algún modo (y mucho menos reconoce) algún objeto más allá de sí misma. Exactamente como la melodía[38] estéticamente valiosa ("bella") puede ser normativa sin representar nada externo, así una lógica desprovista de premisas epistemológicas (una ciencia del pensar) sólo necesita interesarse por contenidos teóricos organizados, y ni siquiera plantear la cuestión de si puede conocerse algo de ese modo.

Lo que en lógica pura aparece como libre de valoración, como una "sencilla ordenación", con sus formas constitutivas que sólo toman el carácter de "corrección" en la lógica aplicada, es dotado por la epistemología logicista también del valor de "verdad", de suerte que en dicha teoría el valor de corrección coincide con la verdad epistemológica.[39] Esto, dicho sea de paso, es una razón de que sea tan evasiva la diferencia entre los dos valores. (También aquí se habló de verdad y de validez cuando todavía no se trataba más que de corrección. Unicamente en el nivel que ha alcanzado ahora nuestra investigación se hace posible una firme distinción entre las dos.)

[37] Ver una alusión en este sentido en *Lehre vom Urteil*, de Lask, p. 126.

[38] He elegido deliberadamente la música, y no cualquiera de las otras artes, para ilustrar mi idea, ya que el problema de la representación o de la reproducción no haría más que complicar las cosas sin ninguna finalidad útil. Pero aun en el caso del arte representativo, no sería difícil demostrar que el logro de un modelo (*"asunto"*) es: *a*) un problema de importancia secundaria, y *b*) algo que no tiene relación ninguna con la captación de un objeto en el sentido de "conocer" o de "cognición".

[39] Ya hemos advertido una congruencia análoga entre el sujeto lógico y el epistemológico para dicha teoría (ver *supra*, p. 49, nota 13).

Si dejamos ahora a un lado la lógica aplicada, es evidente que los hechos de la esfera lógica como tal pueden formularse sin emplear lenguaje normativo, del mismo modo que los de las esferas psicológica y ontológica; el reino de la validez pura y simple está tan lejos de implicar cualquier valor específicamente epistemológico como cualquiera de las otras ciencias fundamentales.

Nada puede aparecer como valioso ni normativo mientras permanezcamos dentro del contexto de las sistematizaciones psicológicas, ontológicas o lógicas. Un estado de cosas que simplemente "prevalece" puede llegar a ser valioso y normativo únicamente si lo miramos desde una sistematización ajena. Todo estado de cosas puramente descriptivo puede transformarse en otro normativo y cargado de valor relacionándolo con un valor desde un punto de vista diferente, clasificándolo como "algo que hay que conseguir". No hay nada normativo en las leyes de la mecánica como tales; mas para el técnico que construye una máquina se convertirán en normas de lo que hay que conseguir. Este ejemplo extremo sólo tiene por objeto recalcar que, desde el punto de vista del análisis estructural, un juicio de valor implica siempre que miramos un estado de cosas desde una sistematización ajena que proporciona una norma de valor. Sólo esto puede explicar el hecho de que haya una relación implícita en toda valoración. (Pero no debe entenderse que esto significa que todo campo descriptivo pueda referirse a un valor cualquiera.) La epistemología es una sistematización *sui generis* precisamente porque sólo ella nos permite colocarnos fuera de las diferentes sistematizaciones universales, por donde se hace posible relacionar los estados de cosas puramente descriptivos de las últimas con el valor epistemológico de "verdad", transformarlos en cuestiones de valor, en normas.[40]

No nos concierne el valor de la epistemología, la determinación de su posibilidad. Lo que nos interesó constantemente fue sólo descubrir su estructura, con especial referencia a la cuestión específica de la teoría del conocimiento y contraria a todas las demás sistematizaciones, y si ha de considerársela como una sistematización pura o mixta.

El resultado puede resumirse en el sentido de que la epistemología está lejos de ser pura en el sentido en que son puras sistematizaciones las sistematizaciones primarias de la ontología, la lógica y la psicología. No hay ningún obstáculo serio que se oponga a concebir una lógica pura, o una ontología pura, libre

[40] Este carácter intersistemático de la teoría del conocimiento fue ya mencionado en el estudio de la pugna por la prioridad (ver *supra*, pp. 57 *ss.*). Se relaciona también con la facultad de "libre elección de referencia" (véase *supra*, pp. 54 *s.*).

de toda premisa epistemológica; pero es imposible en principio construir una teoría pura del conocimiento. Ésta no pertenece a las sistematizaciones primarias. Se mueve entre las sistematizaciones primarias, y su aportación esencial es proporcionar una posición desde donde sea posible observar esas regiones en toda su extensión. Pero aunque la epistemología es una empresa intersistemática, sin embargo no es extrasistemática, porque, después de todo, ninguna empresa de la razón podría serlo. No hay nada parecido a una creación mental completa y definitivamente aislada y que se baste a sí misma. Hasta una acción, y no digamos un concepto, ostenta la estructura de una sistematización. Es esa estructura lo que le da sentido y constancia, lo que en realidad la hace lo que es. Así, pues, un concepto presupone siempre una sistematización, pero eso no significa de ningún modo que no puedan coexistir dentro de la esfera de la razón como un todo diversas sistematizaciones que difieran en la estructura y coherencia de sus respectivos elementos. En realidad, ya hemos indicado, por la comparación de las sistematizaciones "primarias" homogéneas con las intersistemáticas mixtas, la coexistencia de dos tipos de sistematización radicalmente diferentes. La epistemología, naturalmente, pertenece al segundo. Ahora bien, la epistemología —no obstante su dependencia de ciencias fundamentales esencialmente extrañas— aún tiene un campo propio coherente, porque: *1)* trata de una cuestión que es específicamente suya; *2)* le interesa un valor *sui generis;* y *3)* posee una correlación fundamental que es particular de ella, la correlación sujeto-objeto, que tiene que enunciarse semiaxiomáticamente y es necesaria para la integración de la esfera teórica.[41]

Como una característica más de la sistematización epistemológica, debemos mencionar el carácter "constructivo" de la epistemología que se hizo especialmente manifiesto mientras examinábamos la constitución de los diferentes conceptos-ego. La epistemología construye un objeto, en vez de "describirlo" directamente. Aunque debe reconocerse que la llamada descripción "directa" no es ni aproximadamente tan directa como lo creería la opinión ingenua —y que, además, opera con conceptos que tienen una estructura teórica y un lugar sistemático—, aún hay una diferencia entre una descripción y una construcción. Sólo lo que nos es presentado de algún modo puede ser descrito; pero cuando la cuestión señala insisten-

41 Tan pronto como se afirma la correlación sujeto-objeto (es decir, una vez que hemos decidido considerar como conocimiento proposiciones teóricas), no hay escape para muchos problemas afines. De ahí que aun el escéptico que duda de la solubilidad de la tarea de la epistemología tendrá una epistemología en el sentido de reconocer una serie de problemas inevitables.

temente más allá de lo presentado, tenemos que inferir y construir. Una ciencia descriptiva siempre responde a preguntas de esta forma: "¿Cómo es?", mientras que las preguntas que contesta una disciplina constructiva tienen la forma: "¿Cómo debe ser?" La pregunta epistemológica lleva tan lejos de lo presentado —en eso estriba su propio sentido—, que en su caso sería inútil todo intento de describir, y sólo la construcción está indicada.

La noción preconcebida de que sólo la "experiencia sensorial directa" acompañada por la "descripción" puede llevar a la verdad es, sin embargo, absolutamente injustificable. El pleno valor de la verdad se une también a una "construcción", siempre que su punto de partida sea *cum fundamento in re* y sus conclusiones estén libres de contradicción. Y ése es el caso en lo que respecta a la epistemología.

Todo intento de vindicar la epistemología desde este punto de vista empezaría por averiguar hasta dónde llega el material inicial de la epistemología, presentado en inmanencia, y dónde empieza la construcción basada sobre ese material; procedería después a determinar en qué medida el material inmanente no sólo permite, sino exige, un complemento constructivo por virtud del modo mismo en que es dado. La analítica de la estructura que se interesa esencialmente sólo en el aspecto de la epistemología relativa a la formación lógica de su parte constructiva tendría que ser complementada con una investigación del modo de presentación de sus presuposiciones últimas. *Sólo un análisis del modo de presentación de las presuposiciones últimas sugeriría una razón de por qué son posibles soluciones divergentes del problema epistemológico.* Porque es característico de las disciplinas constructivas —opuestas a las inmanentemente descriptivas— que, aunque en unas y otras sólo una de las varias soluciones propuestas puede ser verdadera, las soluciones erróneas también son siempre imposibles en las ciencias descriptivas, mientras que en una disciplina constructiva una solución errónea puede ser, no verdadera, con toda seguridad, pero sí posible. Y esto simplemente porque la verdadera tesis no puede triunfar recurriendo a lo dado, sino en general sólo con argumentos. Pero problemas de esta clase van mucho más allá del análisis lógico y estructural de la epistemología, y requieren una investigación y una solución independientes.

II. EL PENSAMIENTO CONSERVADOR

INTRODUCCIÓN

1. *Estilos de pensamiento*

Hay dos maneras principales de escribir la historia del pensamiento. Por una parte hay la que podría llamarse manera "narrativa", que consiste simplemente en señalar el paso de las ideas de un pensador a otro y narrar de un modo épico la historia de su desarrollo. Por otra parte hay la manera que queremos experimentar aquí y que se basa en la sociología del conocimiento, de aparición reciente.[1]

En el corazón de este método está la concepción de un *estilo de pensamiento*. La historia del pensamiento desde este punto de vista no es mera historia de ideas, sino un análisis de diferentes *estilos de pensamiento* a medida que nacen y se desarrollan, se funden y desaparecen; y la clave para entender los cambios de las ideas se encuentra en el cambiante ambiente social, principalmente en el destino de los grupos o clases sociales que son los "portadores" de los estilos de pensamiento.

La sociología anglosajona ha creado un concepto muy parecido al de "estilo de pensamiento" alemán, con la expresión "hábito de pensamiento", y aunque hay analogías considerables hay también diferencias muy grandes que no podemos ignorar. La frase "hábito de pensamiento" expresa simplemente el hecho de que la gente usa automáticamente tipos consagrados no sólo en su conducta externa sino también en su pensamiento. En la mayor parte de nuestras reacciones intelectuales no somos creadores, sino que repetimos ciertos enunciados cuyo contenido y forma hemos tomado de nuestro ambiente cultural en la primera infancia o en etapas posteriores de nuestro desarrollo, y que aplicamos automáticamente en situaciones apropiadas. Son, pues, productos de adaptación, exactamente como nuestros demás hábitos. Pero la expresión es insatisfactoria, porque sólo abarca un aspecto del fenómeno en cuestión. Nuestro concepto de un "estilo de pensamiento" es análogo a ella por cuanto también parte del supuesto de que los individuos *no crean* los tipos de pensamiento según

[1] Cf. *Probleme einer Soziologie des Wissens*, por Max Scheler, Munich y Leipzig, 1924; "Das Problem einer Soziologie des Wissens", por K. Mannheim, en *Arch. f. Soz.-wiss. und Soz.-pol.*, vol. 53, pp. 577-652, 1925; "Ideologische und soziologische Betrachtung der geistigen Gebilde", en *Jahrb. f. Soziologie II*, Karlsruhe, 1926; R. K. Merton.

los cuales conciben el mundo, sino que los toman de sus grupos. Pero debe entenderse que nuestro concepto implica una actitud menos mecánica hacia la historia del pensamiento. Si el pensamiento se desarrollase simplemente a través de un proceso de formación de hábitos, se perpetuaría para siempre el mismo tipo, y los cambios y los hábitos nuevos serían inevitablemente raros. Pero una observación más cuidadosa de la historia del pensamiento muestra claramente que en una sociedad diferenciada, y especialmente en una sociedad dinámica, los tipos de pensamiento humano cambian constantemente, y si queremos hacer justicia a las diferentes formas de pensamiento, tendremos que invocar una categoría como "estilo", ya que "la formación de hábitos" no nos llevará bastante lejos.

En realidad, es la historia del arte la que nos proporciona un término capaz de hacer justicia a la naturaleza especial de la historia del pensamiento. También allí el concepto de "estilo" ha representado siempre un papel importante en cuanto hace posible la clasificación tanto de las semejanzas como de las diferencias de las distintas formas de arte. Todo el mundo admitirá la noción de que el arte se desarrolla en "estilos", y que los "estilos" se originan en cierto tiempo y en cierto lugar, y que al desarrollarse sus tendencias formales características evolucionan de cierta manera. La historia moderna del arte ha creado un método muy completo para clasificar los principales "estilos" artísticos, y para reconstruir, dentro de esos estilos, el lento proceso de cambio en que pequeñas modificaciones culminan gradualmente en una transformación completa del estilo. El método ha llegado a ser tan exacto, que ahora casi siempre es posible fechar con exactitud una obra de arte, simplemente por el análisis de sus elementos formales. El historiador del arte bien preparado siempre será capaz de decir, aunque la obra de arte le sea desconocida: "Esto debe haber sido pintado en tal y tal fecha por un pintor de tal y tal escuela." Que una aseveración de esa clase no es mera conjetura lo garantiza el hecho de que el arte se desarrolla efectivamente en "estilos", y que dentro de los estilos hay un cambio gradual de una fase a otra que hace posible "situar" una obra de arte desconocida.

Ahora bien, nosotros sostenemos que el pensamiento humano también se desarrolla en "estilos", y que hay diferentes escuelas de pensamiento que se distinguen por las diferentes maneras con que usan diferentes tipos y categorías de pensamiento. Así, pues, será exactamente tan posible "situar" un escrito anónimo como una obra de arte anónima, sólo con que nos tomemos la molestia de reconstruir los diferentes estilos de una época dada y sus variaciones de un individuo a otro.

Aunque la muy tosca división del pensamiento en las escuelas "medieval", "Renacimiento", "liberal" y "romántica", tan familiar en la historia de la filosofía o la literatura, puede dar la impresión de que el concepto de "estilos de pensamiento" es ya generalmente aceptado, a la mayor parte de nosotros nos impiden reconocer su existencia dos supuestos. Uno es que el Pensamiento es uno y el mismo para todos los hombres, excepto los errores o desviaciones, que son sólo de importancia secundaria. En el otro extremo está el supuesto (que en realidad contradice al primero) de que el individuo piensa independiente y aisladamente de sus prójimos. Así son sobrestimadas las cualidades únicas del pensamiento de cada individuo y se desconoce la importancia de su *milieu* social para el carácter de su pensamiento. Aplicado a la historia del arte, esto significaría de una parte que sólo hay arte como tal, y por otra parte que el artista individual es una unidad absolutamente única y completa en sí misma. Aunque no podemos negar el valor del pensamiento relativo al arte en general, ni, por otro lado, ignorar las diferencias entre los artistas individuales o entre las aportaciones particulares hechas por cada uno de ellos, la unidad más importante tiene, no obstante, que ser el *estilo* de una época, sobre cuyo fondo se destacan las aportaciones especiales de cada individuo y adquieren su sentido.

Pero ese plano intermedio entre lo más abstracto y lo más concreto es precisamente lo que falta en la historia del pensamiento. Estamos ciegos para la existencia de estilos de pensamiento porque nuestros filósofos nos han hecho creer que el pensamiento no se desarrolla como parte del proceso histórico, sino que desciende a la humanidad como una especie de entidad absoluta; y a nuestros historiadores literarios que han escrito monografías sobre las grandes personalidades literarias les place persuadirse a sí mismos de que el manantial definitivo de todo pensamiento es la personalidad del individuo. La primera escuela hace que la historia del pensamiento parezca artificialmente homogénea e indiscriminada, en tanto que la segunda la atomiza. A esta falta de interés por ese plano intermedio se debe el que nuestros instrumentos para distinguir los estilos de pensamiento no se hayan desarrollado. No advertimos diferencias vitales en estilos de pensamiento porque no creemos en su existencia. Si nos tomáramos la molestia de observar los innumerables cambios ligeros en el desarrollo del modo de pensamiento de un grupo a través de su historia, la homogeneidad artificialmente impuesta o la atomización indiscriminada cederían el lugar a una diferenciación adecuada.

Esto es exactamente lo que yo quiero tratar de hacer en

las páginas que siguen. Queremos considerar a los pensadores de un periodo dado como representantes de diferentes estilos de pensamiento. Queremos describir sus diferentes modos de ver las cosas como si reflejasen las perspectivas cambiantes de sus grupos; y por este método esperamos hacer ver la unidad interior de un estilo de pensamiento y las ligeras variaciones y modificaciones que el aparato conceptual de todo el grupo debe sufrir al cambiar la situación del grupo en la sociedad. Esto significará que habremos de examinar muy cuidadosamente todos los conceptos usados por los pensadores de todos los diferentes grupos existentes en una época determinada, a fin de ver si quizá no usan términos idénticos con diferentes sentidos. Así, el *análisis de las significaciones* será el meollo de nuestra técnica. Las palabras nunca significan lo mismo cuando las usan grupos diferentes aun en el mismo país, y las ligeras variaciones de sentido suministran las mejores pistas para descubrir las diferentes tendencias de pensamiento en una comunidad.

2. *Las relaciones entre los estilos de pensamiento y su ambiente social*

Antes de seguir desarrollando nuestro método para demostrar que existen estilos de pensamiento como unidades relativamente independientes, debemos decir unas palabras sobre los "portadores" sociales de esos estilos. Así como un estilo artístico no puede describirse plenamente sin una información acerca de la escuela artística y del grupo social que representa, así no podremos comprender nunca realmente los cambios de un estilo de pensamiento a menos que estudiemos los grupos sociales que son los portadores de tales cambios. Esta relación entre un estilo de pensamiento y su portador social no es sencilla. Puede ser cierto que en definitiva se deban a grandes cambios en la estratificación en clases de una sociedad, cambios muy amplios en los estilos de pensamiento; pero cuando se refiere a cambios más detallados, esta hipótesis general necesita ser modificada. El principal indicio de que hay alguna conexión entre la existencia y el destino de grupos sociales por un lado, y ciertos estilos de pensamiento por otro, es que generalmente se hallará que la quiebra súbita de un estilo de pensamiento corresponde a la caída súbita de los grupos que lo sustentaban; de manera análoga, la amalgama de dos estilos de pensamiento corresponde a la amalgama de los grupos. Pero hay razones para pensar que este lazo entre estilos de pensamiento y sus portadores no sólo existe en los momentos críticos de la historia, en tiempos de gran crisis

social. El destino del grupo se refleja manifiestamente aun en los cambios más pequeños en el desarrollo de un estilo de pensamiento.

3. *"Intenciones básicas"*

Todo estudio de estilos de pensamiento característicos de la primera mitad del siglo XIX debe partir del hecho de que la Revolución Francesa actuó como agente catalizador en relación con los diferentes tipos de acción política y con los diferentes estilos de pensamiento.

Lo que hemos dicho hasta ahora implica que un estilo de pensamiento abarca más de un campo de autoexpresión humana; abarca no sólo la política, sino también el arte, la literatura, la filosofía, la historia, etc. Implica además que la fuerza dinámica que está detrás de su carácter cambiante actúa muy profundamente por debajo de la superficie concreta de los diferentes modos de autoexpresión.

La historia del arte se convirtió en una disciplina científica cuando se convirtió en la historia de los *estilos de arte* (*Stilgeschichte*). Una descripción exacta de cada diferente estilo de arte únicamente fue posible cuando Riegl introdujo su concepto de "móviles de arte", o *Kunstwollen*, por el cual entiende el esfuerzo para lograr cierta forma de arte, del cual es expresión todo estilo.* Este concepto le permitió referir todas las obras de arte de un periodo particular a una concepción básica y por la mayor parte absolutamente inconsciente, dentro de cuyo espíritu parecen haber creado sus obras todos los artistas del periodo. No describió esos móviles de arte, esos esfuerzos tras los diferentes estilos artísticos, de un modo vago y subjetivo. Los mostró actuando en las diferentes obras de arte del periodo, los analizó minuciosamente, haciendo ver su nacimiento, desarrollo y decadencia y cómo en ocasiones se fundían y mezclaban entre sí.

El concepto que deseamos introducir aquí de una *intención básica* que está detrás de cada estilo de pensamiento es en muchos aspectos análogo al del móvil de arte de Riegl, aunque diferente en ciertos respectos importantes. En primer lugar no se refiere al arte, sino que expresa la idea de que en el fondo de las diferentes maneras de pensar hay en definitiva diferentes maneras de ver el mundo. Ese impulso básico determina el carácter de un estilo de pensamiento. Se manifiesta

* Aunque el autor mismo tradujo el alemán *Kunstwollen* por el inglés *art motive*, donde *motivo* significa *móvil*, elemento motor, la traducción más exacta al español de la palabra alemana originaria sería *voluntad artística*. [T.]

que se produjeron bajo la presión de los acontecimientos de la Revolución Francesa. Se desarrollaron diferentes estilos de pensamiento según los lineamientos de los partidos, de suerte que podemos hablar de estilos "liberales" y "conservadores" de pensamiento, a los cuales tendremos que añadir más tarde el estilo "socialista". Ahora bien, esta tendencia polarizadora fue especialmente marcada en Alemania. En Alemania ha existido siempre una tendencia a ir a los extremos llevando los argumentos lógicos a sus últimas conclusiones, tendencia que no existió de manera tan marcada en los demás países europeos. El ejemplo del romanticismo hará que se vea claramente esa tendencia.

El romanticismo es un fenómeno europeo que apareció aproximadamente al mismo tiempo en todos los países. Nació en parte como una reacción contra las circunstancias idénticas y los problemas idénticos que presentaba un mundo capitalista racionalizado, y en parte como consecuencia de influencias ideológicas secundarias. Así, pues, la causa fundamental de este extenso factor histórico es una causa común, a saber, la analogía general de la situación total en los diferentes países occidentales. Pero no es nunca exactamente la misma en dos países y varía siempre de acuerdo con las peculiaridades sociales y culturales de las diferentes naciones. Es sorprendente advertir, aun en una comparación de diferentes escritores románticos, que, por ejemplo, mientras el movimiento se desarrolló en Francia a través del medio de la poesía, en Alemania haya tenido su expresión especial en filosofía. La poesía romántica es menos característica del romanticismo alemán que la filosofía romántica. Éste es meramente un síntoma de que en Alemania son mucho más intensas que en otros países las reacciones en el plano filosófico a los cambios de la subestructura social e intelectual. Como ya dijo Marx, la clave para comprender el desarrollo moderno está en darse cuenta de que Alemania experimentó la Revolución Francesa en el plano filosófico.[2]

Así como el centro de gravedad del idealismo romántico alemán fue su filosofía, la contrarrevolución alemana, o lo "opuesto a la revolución" (para usar una expresión tradicionalista francesa)[3] lanzó su reto al pensamiento liberal-revolucionario en sus implicaciones lógicas y filosóficas de un modo más completo que en cualquier otro país. Si Francia representó el papel de reconstructor radical de todos los elementos de la Ilustración y del racionalismo en la conciencia, y se con-

2 Cf. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, vol. I, pp. 389 *ss.*, obras póstumas de Marx y Engels, ed. Mehring.

3 Cf. de Maistre: "Nous ne voulons pas la contre-révolution mais le contraire de la révolution".

en los documentos y declaraciones característicos de aquel estilo. Pero mientras para Riegl este principio de estilo (este móvil de arte) es algo que no necesita ninguna explicación causal ni tiene raíces sociales particulares, el sociólogo no puede suponer que las intenciones básicas actuantes en los diferentes estilos proceden de lo desconocido. Debemos tener por axiomático que ellas mismas se están "haciendo", por decirlo así, y que su historia y su destino están en muchos sentidos enlazados con el destino de los grupos que deben considerarse como sus portadores sociales. Riegl tendía a una pura *Geistesgeschichte*, una historia de ideas y nada más. Mientras que en opinión suya era un espíritu desencarnado el que por algún milagro nos comunicaba sus decretos, lo que sostenemos aquí es que aunque el móvil de arte básico puede descubrirse en un análisis inmanente como el principio formal (*Gestaltprinzip*) de ciertas escuelas, también puede mostrarse como algo nacido en definitiva de las luchas y conflictos de grupos humanos. Puede usarse ocasionalmente como un principio inmanente para demostrar que la mente no trabaja de un modo atomístico, acumulando experiencias informes; pero debemos comprender que, aun en el proceso de la experiencia, en el individuo que moldea su experiencia y su conocimiento potenciales actúan ciertos principios determinantes derivados del grupo. Podemos enfocar esos principios determinantes preguntándonos cuáles son las causas sociales (situadas fuera de la pura *Geistesgeschichte*) que los han producido.

4. *Un ejemplo concreto: El conservadurismo alemán en la primera mitad del siglo xix*

La tarea inmediata es hallar material adecuado sobre el cual ensayar este nuevo método. Hemos elegido el desarrollo del pensamiento conservador en Alemania en la primera mitad del siglo XIX. Esta elección, sobre todo, nos presenta una tarea limitada, porque enfoca el análisis sobre un solo periodo, un solo país y un solo grupo social. Esto tiene la gran ventaja de que es posible adquirir todas las manifestaciones publicadas o accesibles por otros medios del grupo en cuestión. Así, puede reconstruirse plena y exactamente la continuidad del estilo de pensamiento, y pueden revelarse fácilmente sus conexiones con los grupos sociales que lo sustentaron. Esta elección está además justificada por el hecho de que después de la Revolución Francesa se desarrolló la que podemos llamar una tendencia "polarizadora" en el pensamiento, es decir, estilos de pensamiento desarrollados en extremos muy definidos. La cuestión divisoria fueron las diferencias políticas

virtió así en el portador reconocido del pensamiento "abstracto", también es posible decir que Alemania representó un papel complementario en cuanto convirtió el pensamiento conservador, orgánico, histórico, en un arma, dándole al mismo tiempo una consistencia y una lógica internas propias de él. Aun esta diferencia ideológica entre los dos países tiene sus raíces en ciertos factores sociales e históricos.[4] Es habitual considerar a Inglaterra como un país típico de desarrollo evolutivo, y los románticos especialmente nos han impresionado con el aspecto conservador de ese gradualismo presentando a Inglaterra como evolutiva y a la vez conservadora. Esto es indudablemente correcto hasta cierto punto, en especial si se compara a Inglaterra con Francia, que es en realidad el país radical revolucionario típico de la nueva era. Pero esos rasgos evolutivos también son característicos del desenvolvimiento de Alemania. En Alemania no hubo revolución (en el sentido radical francés), sino a lo más inquietudes internas y disturbios pasajeros. Sin embargo, el gradualismo se basa en Inglaterra sobre el hecho de que los estratos conservadores poseían una elasticidad y una adaptabilidad enormes a las nuevas circunstancias, y en consecuencia siempre pudieron asegurar de antemano la conservación de su poder. El carácter evolutivo del desenvolvimiento de Alemania, por otra parte, descansaba en la fuerte presión de los grupos gobernantes sobre los estratos inferiores, para evitar la revolución. La existencia de esa fuerte barrera contra los disturbios interiores de todas clases está casi seguramente conectada con el hecho de que la camarilla militar constituía el núcleo del cuerpo social alemán. (Esto a su vez se relaciona con la situación geográfica, en especial la de Prusia, entre dos países enemigos, lo cual llevó de un modo natural a la formación de un Estado militar.) Y esto significa un poderoso respaldo para el movimiento conservador y para su desarrollo intelectual y emocional.

Esta diferencia en el carácter del desarrollo de las dos sociedades, evolutivo en ambos casos, por cuanto permaneció libre de erupciones súbitas, pero tan esencialmente diferente en la realidad, debe haber tenido algún efecto sobre la forma y estructura de sus respectivas ideologías. Esto se refleja de la manera más clara en los antagonismos políticos a medida que los vemos surgir a comienzos del periodo que nos interesa. Durante mucho tiempo en Alemania el liberalismo no tuvo dominio sobre el conservadurismo, y lo influyó muy poco. Tenemos que esperar a Stahl para descubrir las primeras hue-

[4] Cf. *Der Historismus und seine Probleme*, por Ernst Troeltsch, vol. I, Tubinga, 1922; *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, Berlín, 1923; "Deutscher und französischer Konservativismus", por P. R. Rohden, en *Dioskuren*, vol. 3, pp. 90-138.

llas de influencia liberal en el conservadurismo. Hasta aquel tiempo las dos corrientes estuvieron en agudo contraste una con otra. Por otra parte, las relaciones entre *whigs* (liberales) y *tories* (conservadores) en Inglaterra hasta 1790 fueron tales, que difícilmente es posible expresarlas con palabras alemanas. En particular, los que en Alemania se llamaban "liberales" no correspondían de ninguna manera a los *whigs* ingleses. El que la intención básica, los motivos sociales prácticos que están detrás del conservadurismo, estuvieran manifiestos en una forma tan aguda y pura en el pensamiento alemán, debe atribuirse en parte a esta estructura casi antitética de la vida política alemana, lo cual produjo una situación en que era imposible ni siquiera la interpenetración parcial de los partidos y de los estratos sociales, como ocurría en Inglaterra. Además, aún tuvieron mayor importancia la habilidad del conservadurismo alemán para mantenerse intacto en periodos dudosos, y el hecho de que mientras, durante mucho tiempo, el conservadurismo se desarrolló completamente independiente del liberalismo, el liberalismo se dejó penetrar por elementos conservadores. En cuanto nosotros podemos juzgar, Inglaterra no mostró nunca una polarización tan definitiva en extremos, ni siquiera en el último periodo en que la Revolución Francesa había tenido su parte en la agudización de las relaciones sociales en el país.

Por otra parte, en Alemania detrás del conservadurismo había medio siglo de desarrollo intelectual ininterrumpido. Había tenido tiempo para educarse y equiparse filosóficamente sin tener que luchar con las exigencias de una vida parlamentaria que, enredándolo constantemente en una lucha de facciones, indudablemente habría quebrantado su pureza y consistencia.[5] Así que empieza la vida parlamentaria, los definidos contornos de las *Weltanschauungen* y de las ideologías pierden rápidamente sus aristas. Que aún puedan, aunque desvaídas, penetrar a través del tiempo hasta el presente, se debe a que el periodo de incubación, por así decirlo, fue muy largo, de suerte que hubo lugar para que la ideología se desarrollase plena y consecuentemente de acuerdo con sus propios principios lógicos. La magia de la Revolución Francesa proporcionó exactamente el estímulo preciso para inducir a la gente a ocuparse por sí misma en las cuestiones políticas y filosóficas, mientras los duros hechos de la realidad todavía no estaban bastante maduros para exigir la acción, la cual inevitablemente conduce al compromiso y a la inconsecuencia lógica.

Ésta es, pues, la situación: bajo la presión ideológica de la Revolución Francesa se produjo en Alemania un contramovi-

[5] Un partido conservador parlamentario apareció por primera vez en la Dieta prusiana en 1847.

miento intelectual que conservó su carácter puramente intelectual durante mucho tiempo y que pudo, así, desenvolver sus premisas lógicas en la mayor medida posible. Fue "pensado completo" hasta el fin. La contrarrevolución no se originó en Alemania; pero fue en Alemania donde sus lemas fueron más plenamente pensados y llevados a sus conclusiones lógicas.

El principal estímulo llegó en realidad de Inglaterra, mucho más desarrollada políticamente que Alemania en aquel tiempo. Procedía de Burke. Alemania aportó a ese proceso de "pensar hasta el fin" una profundización filosófica y una intensificación de las tendencias que se habían originado en Burke y que después se combinaron con elementos auténticamente alemanes. Pero aun el modo como se recibió y se trató a Burke es característico. Burke no fue sino lo que Gentz, su primer traductor alemán, y su amigo A. Müller creyeron que era.

Müller hizo de él un reaccionario, mientras que Burke, aunque cada vez más conservador a medida que envejecía, aún conservaba tanto del concepto de Libertad, que los liberales ingleses contemporáneos aún pueden citarlo en su ventaja.[6]

En otras palabras, Alemania hizo por la ideología del conservadurismo lo que hizo Francia por la Ilustración: la explotó hasta donde pudieron dar de sí sus conclusiones lógicas. La Ilustración empezó en Inglaterra, en la zona más activa y más progresiva del desarrollo capitalista. Después pasó a Francia, donde tomó su forma más radical, abstracta, atea y materialista. La crítica contrarrevolucionaria de la Revolución Francesa se originó también en Inglaterra, pero tuvo su exposición más consecuente en suelo alemán. Los elementos verdaderamente básicos del pensamiento, por ejemplo del "historicismo", se encuentran en embrión en Burke. Pero el "historicismo", como método y como perspectiva filosófica, parece ser un producto del pensamiento conservador alemán, y cuando finalmente aparece en Inglaterra, es resultado de la influencia alemana. Maine, en su *Ancient Law* (1861) es discípulo de Savigny.[7] Que el conservadurismo haya sido llevado en Alemania hasta sus últimas conclusiones lógicas, y que la antítesis en la *Weltanschauung* de la época sea tan fácilmente visible, puede atribuirse en parte a la falta de una clase media importante, capaz de mantener un equilibrio social independiente y producir, así, una síntesis intelectual independiente entre los dos extremos. Si existió una clase media, se desarrolló intelectualmente *dentro* del marco del conservadurismo, donde

[6] Cf. *Edmund Burke und die französische Revolution*, p. 141, por Fr. Meusel, Berlín, 1913; *Edmund Burke in Deutschland*, por Friedrich Braune, Heidelberg, 1917.

[7] Cf. *Political Thought in England*, pp. 161 *ss.*, por Ernest Barker.

representó un papel moderador del cual volveremos a hablar más adelante; o cayó en un dogmatismo extremo, liberal y escolástico que sólo sirvió para agudizar los extremos.[8] A este impulso ya existente hacia la separación en extremos se añadió otro geográfico. Mientras Renania y la Alemania del Sur cayeron bajo la influencia directa de Francia y fueron asiento del liberalismo alemán, Prusia y Austria fueron las principales ciudadelas del conservadurismo. Esta diferencia geográfica, para no hablar de las diferencias económicas, también contribuyó a agudizar la antítesis.

Así, resulta claro, tomando en consideración todo ese conjunto de factores, por qué la antítesis entre el pensamiento liberal y el conservador se encuentra en su forma más aguda y más consecuente lógicamente en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX, y por qué las fuerzas sociológicas permitieron un desarrollo social, que permaneció en una fase compleja y confusa en Francia e Inglaterra, para alcanzar la mayor consistencia lógica y estructural. Por esto es precisamente en este periodo alemán donde podemos seguir en su contorno más preciso el influjo de las fuerzas sociales sobre la misma estructura lógica del pensamiento, y por qué elegimos este tema para punto de partida de nuestro análisis de la importancia de los elementos políticos en el desarrollo del pensamiento.

Pero nuestra elección tiene la desventaja de que sugiere que la acción política es siempre el centro en torno del cual cristalizan los estilos de pensamiento. No es ése inevitablemente el caso. Lo que nosotros sostenemos es únicamente que en la primera mitad del siglo XIX la política se fue convirtiendo gradualmente en el centro en torno del cual se desarrollaron las diferencias en las actitudes fundamentales y en las *Weltanschauungen* de los diversos grupos sociales. En otras épocas pudo haber sido la religión el agente cristalizador, y sólo requiere una explicación más amplia el hacer ver por qué en este periodo la política fue tan decisiva en la formación de estilos de pensamiento. Pero, a pesar de esto, sería erróneo hacer una distinción demasiado definida entre política y filosofía

[8] No es correcto decir que el "pensamiento alemán" como tal es conservador, o que el "pensamiento francés" es en esencia oposicionista y liberal. Lo único que puede sostenerse es que el pensamiento conservador se desarrolló más consecuentemente en todas sus implicaciones en Alemania, debido a ciertas peculiaridades de la situación sociológica en Alemania; lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, del racionalismo y del libertarismo en Francia. Ya A. de Tocqueville advirtió que el predominio de ideas generales y de sistemas deductivos en los escritos políticos prerrevolucionarios franceses se debía a la peculiar posición sociológica de los *literati* franceses de aquella época y no a una cualidad intrínseca del *"esprit français"* (cf. *L'Ancien Régime et la Révolution*, 8ª ed., p. 217, París, 1877).

y considerar el pensamiento político como socialmente determinado, pero no la filosofía u otros tipos de pensamiento. Esas distinciones entre filosofía, política, literatura, etc., sólo existen en los libros de texto y no en la vida real, ya que, dado que pertenecen al mismo estilo de pensamiento, todas ellas deben emanar de un centro común. Sólo con que uno penetre con suficiente profundidad, encontrará que en la base de todo pensamiento político hay ciertos supuestos filosóficos, y análogamente, en cualquier clase de filosofía están implícitos cierta norma de acción y un punto de vista definido sobre el mundo. Desde nuestro punto de vista, toda filosofía no es más que una elaboración más profunda de un tipo de acción. Para entender la filosofía, hay que entender el carácter de la acción que está en el fondo de ella. Esta "acción" que tenemos presente es un modo especial, peculiar de cada grupo, de penetrar la realidad social, y toma su forma más tangible en política. La lucha política da expresión a los fines y propósitos que actúan inconsciente, pero coherentemente en todas las interpretaciones conscientes y semiconscientes del mundo características del grupo.

No queremos decir que todo filósofo no es sino un propagandista político, y ni aun que él mismo esté inevitablemente obligado de una manera consciente a determinado punto de vista político. Un filósofo, o hasta un pensador aislado, puede ignorar por completo las implicaciones políticas de su pensamiento, y sin embargo producir actitudes y categorías de pensamiento cuya génesis social puede adscribirse a un tipo especial de actividad política. Kant, por ejemplo, es el filósofo de la Revolución Francesa, no primordialmente porque simpatizase plenamente con sus objetivos políticos, sino porque la forma de su pensamiento (tal como se refleja, por ejemplo, en su concepto de la *ratio*, en su creencia en el progreso gradual, en su optimismo general, etc.), es de la misma calidad que la que fue una fuerza dinámica detrás de las actividades de los revolucionarios franceses. Es la misma forma de penetración activa en el mundo. Es esto lo que inconscientemente produce las categorías y modos de interpretación comunes a los que están ligados por el vínculo mutuo de un estilo común de pensamiento.

SECCIÓN 1

EL RACIONALISMO MODERNO Y EL NACIMIENTO DE LA OPOSICIÓN CONSERVADORA

La diferenciación se refleja no sólo en corrientes distintas de pensamiento, sino también en una diferenciación, sobre un plano más general, dentro del clima mental de la época. No sólo el pensamiento, sino hasta los modos en que la gente experimenta las cosas emocionalmente, varían con su posición en la sociedad.

Se ha observado muchas veces que el rasgo más característico del pensamiento moderno es su intento de realizar una racionalización completa del mundo. El desarrollo de la ciencia natural no es más que una prosecución consecuente de esa finalidad, que indudablemente existió en tiempos anteriores. Nadie puede negar la presencia de algún elemento racional en la Europa medieval o en la civilización del Lejano Oriente. Pero en esos casos la racionalización sólo era parcial, puesto que tendía a fundirse demasiado fácilmente en lo irracional. La cualidad característica de la conciencia burguesa capitalista es que no conoce límites al proceso de racionalización.

El racionalismo moderno como método de pensamiento encuentra su aplicación más clara y más radical en las ciencias exactas modernas. En esa forma nació principalmente en oposición con dos corrientes importantes de pensamiento: el escolasticismo aristotélico medieval por una parte, y la filosofía de la naturaleza del Renacimiento por otra. No hay modo mejor de comprender el elemento nuevo en el racionalismo de la ciencia moderna que investigar los aspectos de las dos corrientes de pensamiento a las que principalmente se opuso.

A la concepción aristotélica del mundo se opuso a causa de la actitud cualitativa de éste, porque sostiene que la forma de una cosa está determinada por una finalidad teleológica que le es inherente. El pensamiento nuevo tiende a una concepción del mundo que explique lo particular por causas y leyes generales y presenta el mundo como un mero compuesto de masa y de fuerzas físicas. Su deseo de superar el pensamiento cualitativo fue lo que impulsó a los científicos modernos a recurrir a las matemáticas y convertirlas en base de su análisis de la naturaleza.

A la filosofía de la naturaleza del Renacimiento, que al principio siguió ejerciendo considerable influencia en los iniciadores del racionalismo moderno, se opuso éste a causa de los elementos mágicos de aquélla y de su tendencia a pen-

sar por analogías. Esta faceta de la lucha revela otro aspecto del racionalismo moderno. La racionalización como oponente del pensar cualitativo y la racionalización como oponente del pensar mágico y analógico, son dos fenómenos fundamentalmente diferentes que entonces se dieron unidos sólo accidentalmente.

Pero detrás de ambos está una actitud básica que los mantiene unidos. Es el deseo de no conocer acerca de las cosas más que lo que puede expresarse en una forma universalmente válida y demostrable, y no incorporarlas a la experiencia de uno más allá de ese punto. Se trata de excluir del conocimiento todo lo que está ligado a personalidades particulares y que sólo puede demostrarse a grupos sociales estrechos con experiencias comunes, y limitarse a enunciados comunicables y demostrables en general. Es, pues, un deseo de conocimiento que pueda socializarse. Ahora bien, la cantidad y el cálculo pertenecen a la esfera de la conciencia que es demostrable para todo el mundo. El nuevo ideal de conocimiento fue, en consecuencia, el tipo de prueba que se encuentra en las matemáticas. Esto significa una identificación peculiar de la verdad con la validez universal. Se partió del supuesto, absolutamente no garantizado, de que el hombre sólo puede conocer cuando puede demostrar a todos su experiencia. Así, el racionalismo anticualitativo y el racionalismo antimágico, desde un punto de vista sociológico, equivalen a una disociación del conocimiento de las personalidades y de las comunidades concretas, para desarrollarse según lineamientos completamente abstractos (pero que pueden diferir entre sí mismos).

La característica de esta concepción del conocimiento es que ignora todos los aspectos concretos y particulares del objeto y todas las facultades de percepción humana que, aunque permiten al individuo captar el mundo intuitivamente, no le permiten comunicar su conocimiento a todo el mundo. Esta concepción elimina todo el contexto de relaciones concretas en que está encastrado todo conocimiento. En otras palabras, la teoría sólo toma en cuenta la experiencia general, una experiencia general en un doble sentido. Se refiere a muchos objetos y es válida para muchos sujetos. La teoría sólo se interesa en los aspectos generales de los objetos y sólo aprecia en el hombre lo que "generaliza", es decir, lo que lo socializa, es decir, la Razón.

Esta forma de pensamiento racionalista "cuantitativo" fue posible porque nació como parte de una actitud espiritual y una experiencia nueva de las cosas, que puede llamarse "abstracta" en un sentido relacionado aunque no completamente idéntico.[9] Un síntoma de este cambio es la decadencia, o la

[9] Para una tendencia "cuantificadora" análoga en el pensamiento

represión definitiva, del panteísmo que acompaña a la tendencia a "cuantificar" la naturaleza.

Se ha dicho muchas veces que el racionalismo de la ciencia natural moderna tiene un fenómeno paralelo en el nuevo sistema económico. Con la sustitución de una economía de la subsistencia por un sistema de producción de mercancías tiene lugar un cambio análogo en la actitud ante las cosas al que acompaña al cambio del pensamiento cualitativo por el cuantitativo en relación con la naturaleza. Aquí también la concepción cuantitativa del valor de cambio reemplaza a la concepción cualitativa del valor de uso. En ambos casos prevalece, pues, la actitud abstracta de que veníamos hablando. Es una actitud que gradualmente llega a incluir todas las formas de experiencia humana. Al fin, hasta el "otro hombre" es experimentado abstractamente. En un mundo patriarcal o feudal, el "otro hombre" es considerado en cierto modo como una unidad completa en sí misma, o por lo menos como miembro de una comunidad orgánica.[10] En una sociedad basada en la producción de mercancías también él es una mercancía, y su fuerza de trabajo una magnitud calculable con la cual se hacen cuentas lo mismo que con todas las demás cantidades. El resultado es que a medida que la organización capitalista se extiende, el hombre es tratado cada vez más como una magnitud abstracta calculable y tiende a experimentar más y más el mundo exterior de acuerdo con esas relaciones abstractas.

La posibilidad psicológica de considerar a los hombres y las cosas de un modo diferente subsiste, desde luego; pero ahora existe la posibilidad de tratar el mundo abstractamente de una manera sistemática y consecuente. En cuanto al factor sociológico que explica el nacimiento de ese racionalismo consecuente, sin duda es correcta la opinión común de que es el nacimiento de la burguesía capitalista. No debe tomarse esto, naturalmente, de un modo demasiado crudo. No es que cada burgués individual mire el mundo de ese modo constantemente y en todos los momentos, sino simplemente que los fines sociales de la burguesía en cuanto propagadores del capitalismo hacen posible esa forma de experiencia consecuentemente abstracta y calculadora. Otros estratos sociales pueden, naturalmente, compartir y absorber esa actitud hacia el mundo y hacia su ambiente. Pero se hizo realmente arrolladora y reprimió todas las demás tendencias en los estratos

antiguo véase *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, por Erich Frank, pp. 143 *ss.*, Halle, 1923.

[10] Cf. Marx sobre las relaciones humanas en la Edad Media: "...las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo" (*El capital*, 2ª ed., p. 42, México, FCE, 1959).

sociales cuya vida y trabajo cotidianos estaban inmediatamente unidos por relaciones de esta clase.

La mayor parte de los intentos de describir el desarrollo general del pensamiento moderno, tienden a prestar atención únicamente al desarrollo del racionalismo. El resultado es un cuadro totalmente incompatible con los hechos históricos y con el mundo tal como lo conocemos. En realidad, ese mundo mecanizado, esa forma abstracta de experiencia y de pensamiento, no agota de ningún modo lo que sabemos de nuestro ambiente. Una visión completa de la presente situación revelará la falsedad de la importancia unilateral concedida al racionalismo, y nos llevará a reconocer que las formas de pensamiento intuitivas, cuantitativas y concretas que el racionalismo rechaza, de ningún modo han desaparecido por completo.

Nuestro problema comienza en este punto, y el estudio del pensamiento conservador adquiere importancia práctica. Queremos saber: *¿Qué se hizo de todas las relaciones y actividades vitales, y de sus correspondientes modos de pensamiento, que fueron suprimidos por la aparición de una racionalización consecuente?* ¿Se hundieron, simplemente, en el pasado, o se han conservado de algún modo? Si se han conservado, ¿en qué forma han llegado hasta nosotros?

Como podía esperarse, de hecho han subsistido, pero como suele ocurrir en la historia, se sumergieron y se hicieron latentes, manifestándose a lo más como una contracorriente en relación con la corriente principal. Fueron recogidos y desarrollados nuevamente, al principio por los estratos sociales e intelectuales que permanecían fuera del proceso capitalista de racionalización o que por lo menos representaban un papel pasivo en su desarrollo. Las relaciones personales concretamente humanas que anteriormente tenían el predominio se mantuvieron vivas en formas y grados diferentes primordialmente en los estratos campesinos, en los grupos pequeño-burgueses que descendían directamente del artesanado de tiempos pasados, y en las tradiciones aristocráticas de la nobleza.

En particular, hallamos que la tradición ininterrumpida de sectas religiosas como la de los pietistas[11] conservaban modos de vida, actitudes y formas de experimentar las cosas, particularmente en su vida espiritual, que estaban inevitablemente llamados a desaparecer de la vida tanto de la burguesía a medida que avanzaba más y más en el proceso capitalista, como de la clase obrera industrial.

Pero aun esos estratos, vinculados como necesariamente lo estaban al proceso de racionalización del capitalismo, no

[11] Cf. *Das Mittelalter als Ideal der Romantik*, por G. Salomon, páginas 118 *ss.*

perdieron por completo sus tipos originales de vida, sino que éstos, simplemente, desaparecieron de la que podemos llamar su vida *pública* y *oficial*. Sus relaciones *íntimas*, en cuanto no fueron afectadas por el proceso capitalista, siguieron desarrollándose de una manera no calculable, no racionalizada. No se hicieron abstractas. En realidad, el fenómeno al cual también se refiere Max Weber, la gradual *retracción a lo privado* de ciertas esferas anteriormente públicas (las esferas de la vida en que prevalecen los sentimientos personales y religiosos), tiene el carácter de una compensación de la racionalización creciente de la vida pública en general: en el taller, en la plaza del mercado, en política, etcétera.

Así, la relación irracional y original de hombre a hombre y del hombre con las cosas es llevada en lo sucesivo a la periferia de la vida capitalista, y esto en dos sentidos. En primer lugar, es llevada a la periferia de la vida del individuo en la medida en que, en contraste con el creciente desarrollo racional de las esferas más representativas de la vida, sólo las más íntimas y privadas de las relaciones humanas siguen siendo vitales y vivientes en el viejo sentido. En segundo lugar, desde el punto de vista más estrecho de la estratificación social: son los representantes del nuevo orden social, la burguesía y el proletariado, los que cada vez se sumergen más en los nuevos modos de vida y de pensamiento, y es sólo en la periferia de la sociedad nueva —entre la nobleza, los campesinos y los pequeños burgueses— donde se mantienen vivas las viejas tradiciones. Allí, en la periferia en ambos sentidos, dormitan los gérmenes de un estilo de pensamiento y de vida que en otro tiempo dominaron el mundo. Durante mucho tiempo esos gérmenes permanecieron ocultos, y no emergieron como tendencia, como algo conspicuo, hasta que adquirieron importancia para la lucha social y los adoptaron las fuerzas contrarrevolucionarias, que los inscribieron en sus banderas.

La significación sociológica del romanticismo estriba en su función como oponente histórico de las tendencias intelectuales de la Ilustración; en otras palabras, contra los exponentes filosóficos del capitalismo burgués. Se apoderó de los modos de vida y de pensamiento sumergidos, los sacó del olvido, los elaboró y desarrolló con deliberación, y finalmente los opuso al modo racionalista de pensamiento. El romanticismo exaltó precisamente las esferas de vida y de conducta que existían como meras subcorrientes respecto de la corriente principal del racionalismo burgués. Convirtió en misión suya rescatar esos elementos, prestarles nueva dignidad y valor y salvarlos de la desaparición. La "comunidad" se levanta contra la "sociedad" (para emplear la terminología de Toennies), la familia contra el contrato, la certeza intuitiva contra la razón, la ex-

periencia espiritual contra la experiencia material. Todos estos factores parcialmente ocultos en la base misma de la vida cotidiana son descubiertos súbitamente por la reflexión y se lucha a favor de ellos.

Bien sabido es que el romanticismo salió de la Ilustración como la antítesis sale de la tesis.[12] Ninguna antítesis escapa de ser condicionada por la tesis a la cual se opone, y el romanticismo sufrió el mismo destino paradójico; su estructura fue fundamentalmente condicionada por las actitudes y los métodos de aquel mismo movimiento de la Ilustración en oposición al cual se desarrolló originalmente.

El romanticismo trató de rescatar las fuerzas irracionales reprimidas, abogó por su causa en el conflicto, pero no advirtió que el mero hecho de prestarles deliberada atención significa una racionalización inevitable. El romanticismo realizó una racionalización que la Ilustración burguesa no hubiera llevado nunca a término, no sólo porque sus métodos hubieran resultado inadecuados para la tarea, sino también porque el material psíquico en cuestión no habría tenido nunca importancia bastante para que ella le prestara atención. El irracionalismo, como todas las demás cosas de una época dada, sólo puede ser entendido en relación con el clima intelectual prevaleciente. Cuando ese clima general es racionalista, hasta los elementos irracionales tienen que ser sometidos a reflexión racional para ser entendidos. Así, pues, el romanticismo puede interpretarse como una recolección o un rescate de todas las actitudes y modos de vida de origen en definitiva religioso reprimidos por la marcha del racionalismo capitalista; pero una recolección y conservación *en el plano de la reflexión*. Lo que el romanticismo hizo no fue reconstruir ni revivir la Edad Media, la religión ni lo irracional como base y fundamento de la vida; fue algo totalmente diferente: una comprensión reflexiva y cognoscitiva de esas fuerzas. No era ése de ningún modo el propósito original del romanticismo; pero sucedió que creó métodos adecuados, modos de experiencia, conceptos y medios de expresión para todas aquellas fuerzas que fueron siempre inaccesibles a la Ilustración. Así, todos los modos de vida y todas las actitudes hacia los hombres, las cosas y el mundo, que durante casi toda una época habían permanecido invisibles en gran parte, fueron sacados una vez más a la superficie. Pero fueron sacados a la superficie no en su forma antigua como base natural de la vida social, sino como una tarea, como contenido de un programa.

[12] Franz Oppenheimer llama al romanticismo una "contrarrevolución intelectual" y explica su génesis como una *imitación por oposición* en el sentido de Tarde (cf. *System der Soziologie*, vol. I, pp. 4 *ss.*, Jena, 1922). Pero el romanticismo no fue una mera negación de la revolución; tenía un contenido positivo propio.

Sociológicamente, esos factores, una vez llevados al plano de la reflexión, tendieron a vincularse con ciertas tendencias anticapitalistas.

Todos los estratos sociales que no estaban directamente interesados, o que quizá estaban aún amenazados por el proceso capitalista y estaban, además, ligados por tradición a los modos de vida perdidos de las diferentes fases precapitalistas del desarrollo social, hicieron uso de sus descubrimientos contra la burguesía y el industrialismo. La alianza histórica de la monarquía ilustrada y el hombre de empresa significa que ambos estaban interesados en el racionalismo, mientras que las fuerzas feudales, los pequeños propietarios campesinos y los estratos pequeño-burgueses que procedían de las antiguas guildas de oficios, estaban interesados en grado variable en el romanticismo.[13] Al emerger los elementos románticos en una forma consciente, reflexiva, todos esos estratos aportaron a ellos algo propio. Pero especialmente, cuando se llega a una lucha en torno de cuestiones culturales en que esos elementos son deliberadamente explotados, esos estratos saquean el romanticismo en busca de ciertos elementos que después incorporan a su propia ideología.

La tarea de nuestra investigación es, pues, la siguiente. Tenemos que hacer ver cómo la oposición política y social de las derechas no sólo hizo armas contra la dominación política y económica del naciente capitalismo, sino cómo se le opuso también intelectualmente y recogió todos los factores espirituales e intelectuales que corrían peligro de ser suprimidos a consecuencia de la victoria del racionalismo burgués, aun hasta el punto de producir una "contralógica".

Suele creerse que los socialistas fueron los primeros en criticar el capitalismo como sistema social; pero en realidad de verdad, hay muchos indicios de que esa crítica fue iniciada por la oposición de las derechas y después la adoptó gradualmente la oposición de izquierda; y tenemos, naturalmente, que tratar de descubrir qué cambios de acentuación hicieron posible que la oposición de izquierda adoptara *motivos* de las derechas.

En realidad, el tipo de pensamiento que nació en conjunción con el proletariado y sus objetivos sociales tiene mucho en común con el tipo asociado con la oposición de derechas, pero las diferencias estructurales esenciales entre ellos no deben olvidarse. El proletariado nació del capitalismo; es su creación peculiar propia y no tiene tras sí tradición ninguna fuera del capitalismo mismo. El "cuarto estado" no es un estado, sino una clase. Sus partidarios llegaron a mezclarse en

[13] Cf. G. Salomon, *op. cit.*, p. 111, pp. 118 *ss.*

una clase unificada por haber sido arrancados del antiguo fondo de "estados" y "grupos orgánicos" en que habían vivido sus antepasados. Al nacer el mundo nuevo, los estados tendieron a ser eclipsados por las clases, las cuales tomaron cada vez más la función de articular la acción colectiva. Pero muchos grupos, en especial aquellos con fuertes raíces locales no urbanas, realizaron la transición sólo gradualmente, y entre los grupos urbanos, los artesanos conservaron muchos rasgos de la antigua mentalidad de las guildas. Sólo el proletariado, reunido en las fábricas, pasó de ser una masa rudimentaria a ser una clase completamente nueva con sus propias tradiciones. Pero, por cuanto esta nueva entidad social apareció en la época racionalista, tendió a presentar características racionales de pensamiento en un grado quizá mayor aún que la burguesía. Mas sería un error ver en el racionalismo proletario sólo una variante del racionalismo burgués.

Su propia dinámica, la lógica de su posición, impele en seguida a este tipo de racionalismo a transformarse en un tipo peculiar de irracionalismo.

El modo proletario de vida es esencialmente racional porque su posición en el mundo lo compele a planear la revolución sobre bases calculadoras más aún de lo que lo había hecho la burguesía. El proletariado llega a hacer de la revolución un asunto de administración burocrática y la transforma en un "movimiento social". Pero la calidad de su racionalismo y de su administración burocrática tiene poco de común con el deseo de "calculabilidad" característico de la burguesía triunfante. El racionalismo proletario, en realidad, mientras está en la oposición, no puede actuar nunca sin el elemento irracional que está en la base de toda acción revolucionaria. El ideal utópico de la burguesía es hacer tan calculable toda empresa, que quede completamente eliminado todo riesgo. Que este ideal no se haya realizado y que el riesgo y la incertidumbre acompañen aún a la empresa capitalista, se debe sencillamente a que el mundo capitalista está sólo parcialmente racionalizado, sólo parcialmente basado en una economía planeada.

Por otra parte, aun cuando pueda calcularse el porcentaje de las probabilidades de éxito en una huelga, pongamos por caso, usando estadísticas de huelgas y estudios análogos, la acción todavía no depende completamente de un resultado favorable a los cálculos, ya que las probabilidades de derrota no son en realidad determinables, pues el *élan* revolucionario siempre es un factor incierto.

En este punto resulta totalmente claro que la posición social del proletariado le obliga al irracionalismo. El intento de una revolución, por planeado y "científico" que sea, produce

inevitablemente un elemento "quiliástico" irracional. En esto consiste su afinidad esencial con la "contrarrevolución".

El pensamiento proletario tiene en muchos aspectos una significativa afinidad con el pensamiento conservador y reaccionario. Aunque se derivan de finalidades básicas totalmente diferentes, esta afinidad une, no obstante, a los dos modos de pensamiento en oposición a las finalidades del mundo capitalista burgués y al carácter abstracto de su pensamiento. Una investigación más detenida —que no podemos emprender aquí— del destino de esos elementos "quiliásticos" irracionales en sí mismos del pensamiento proletario revelaría que se derivan en último extremo de la que puede llamarse "conciencia extática". Habría que demostrar cómo desde sus comienzos en las sublevaciones de campesinos del siglo XVI se convirtieron en el germen de todas las revoluciones, y cómo se conservaron aún como parte del punto de vista proletario sobre el mundo, por otra parte sumamente racionalizado. Aquí, pues, nos encontramos con una combinación del racionalismo más extremo con algunos de los elementos más extremadamente irracionales; esto revela que lo "irracional" resulta, a una observación más detenida, más complejo de lo que al principio nos inclinábamos a imaginar.

Un análisis completo necesitaría hacer ver la misma diferencia fundamental entre los elementos irracionales producidos por la "conciencia extática" y aquel otro tipo que, en atención a la brevedad, hemos considerado hasta aquí como restos de la antigua tradición religiosa y de la antigua estructura mental, y hacia los cuales tendió el romanticismo en una época posterior.

Pero aun en otro punto está la conciencia revolucionaria proletaria directamente conectada con la tradición conservadora, esto es, en la dialéctica. Hubo una necesidad interna en la adopción por Marx de la idea de la dialéctica del conservador Hegel. El concepto de dialéctica —la sucesión lógica de tesis, antítesis y síntesis— parece, en la superficie, extremadamente racionalista, y en realidad fue un intento para condensar todo el proceso de desarrollo en una sola fórmula lógica y presentar el conjunto de la realidad histórica como racionalmente deducible. Pero este tipo de racionalismo es, sin embargo, completamente diferente de aquel otro tipo que halló expresión en el ideal burgués de las ciencias naturales. Éste trata de establecer leyes universales de la naturaleza, es un tipo de pensamiento democrático, no dialéctico. No es sorprendente, pues, que la última generación de socialistas demócratas y de mentalidad científica hizo cuanto pudo por eliminar completamente del marxismo el elemento dialéctico.

Así, una observación más detenida del racionalismo revela

que tiene diferentes variantes que debemos mantener separadas, así como antes encontramos necesario distinguir entre irracionalismo "quiliástico" e irracionalismo místico contemplativo (romántico).

En realidad, como veremos después más claramente, la dialéctica sirve en Hegel para resolver problemas que son problemas verdaderamente románticos, que siguen viviendo en la escuela histórica.

La función principal de la dialéctica es proporcionar una comprensión racional del "individuo histórico", es decir, del individuo en toda su diversidad y singularidad históricas. En la busca racional de leyes y generalizaciones universales el individuo tiende a perderse por completo; pero la actitud dialéctica lo restablece como parte integrante de un proceso único de desarrollo y desenvolvimiento históricos. Así, el intento de conocer racionalmente al individuo esencialmente irracional e históricamente único constituye una paradoja dentro de la dialéctica, puesto que produce una forma de racionalización que debe implicar el sobreseimiento del racionalismo.

La segunda función de toda dialéctica, que se relaciona con su sentido interior y no con su fórmula externa, es descubrir la "línea interna" del desarrollo de una civilización. Por lo tanto, también aquí racionaliza lo que es esencialmente irracional y extraño en todos los aspectos al pensamiento naturalista, no dialéctico.

En tercer lugar, la dialéctica es una forma de acceso a la realidad que trata de encontrar un sentido a un proceso histórico. Es una racionalización filosófica de la historia. Implica, por lo tanto, una forma de racionalidad muy difícil de conciliar con el positivismo de la ciencia natural, al cual son completamente extraños toda valoración ética y toda metafísica en general.

Teniendo en cuenta todo eso, nos vemos obligados a admitir que ya en Hegel se efectuó una estrecha alianza entre el racionalismo y el pensamiento conservador, no obstante el hecho de que este último está muy alejado de la forma de racionalismo naturalista que lo considera todo calculable. Que el marxismo haya andado tan largo camino con la escuela hegeliana de pensamiento histórico, que haya sido posible que se opusiera a la tradición de la ley natural en el pensamiento burgués del mismo que la escuela histórica, aunque desde un punto de vista diferente, indica que ambos tienen factores comunes que no deben olvidarse.

Sin embargo, a pesar de todas esas afinidades y analogías entre el pensamiento proletario y el conservador, la base de la mentalidad proletaria es estrictamente racional y está fundamentalmente relacionada con la tendencia positivista de la

filosofía burguesa. Esta base positivista es manifiesta en el modo como la filosofía proletaria de la historia deriva la dinámica de los acontecimientos de las esferas social y económica e interpreta el movimiento de ideas como un movimiento social centrado en torno de la organización económica de la sociedad. En este punto, pues, el pensamiento proletario se incorpora el concepto burgués gradualmente desarrollado de la primacía de la esfera económica. Por consiguiente, el pensamiento proletario es racional por cuanto debe pasar por el capitalismo como fase necesaria del desenvolvimiento histórico; en cierto sentido es aún más racional por cuanto no sólo tiene que aceptar el proceso del desarrollo capitalista, sino en realidad acelerar su *tempo*. Pero es irracional en igual medida, por cuanto se ve obligado a confiar en una tendencia a la "autorreversión" en el capitalismo; y esa autorreversión representa un elemento irracional o hasta "superracional" opuesto a las relaciones causales particulares directamente perceptibles de la racionalidad burguesa.

Pero no nos incumbe ahora seguir hasta el fin todo esto en detalle. Creímos necesario referirnos al pensamiento proletario para poder comprender mejor nuestro periodo histórico.

Nuestro campo propio se restringe ahora. Trataremos de una fase estrictamente delimitada del desarrollo del pensamiento. Nuestro problema es, pues, seguir el desenvolvimiento del pensamiento conservador en la primera mitad del siglo XIX en Alemania, y relacionar ese desenvolvimiento con el ambiente social de la época.

SECCIÓN 2

LA SIGNIFICACIÓN DEL CONSERVADURISMO

1. *Tradicionalismo y conservadurismo*

Empecemos por analizar con mayor exactitud lo que entendemos por "conservadurismo". ¿Es el conservadurismo un fenómeno universal para toda la humanidad, o es un producto enteramente nuevo de las condiciones históricas y sociológicas de nuestro tiempo? La respuesta es que existen las dos clases de conservadurismo. Por un lado, hay un conservadurismo que es más o menos universal, y por otro lado hay un conservadurismo definidamente moderno que es producto de cir-

cunstancias particulares históricas y sociales y que tiene sus tradiciones, forma y estructura propias y peculiares. Llamaríamos a la primera clase "convervadurismo natural",[14] y a la segunda clase "conservadurismo moderno" si no fuera que la palabra "natural" está ya tan cargada de significados diferentes. Por lo tanto, quizá sea mejor que adoptemos la palabra *tradicionalismo* que emplea Max Weber para designar el primer tipo; así que cuando hablemos de "conservadurismo" nos referiremos siempre al conservadurismo "moderno", algo esencialmente diferente del mero "tradicionalismo".

Tradicionalismo significa una tendencia a adherirse a normas vegetativas, a viejos modos de vida que muy bien podemos considerar bastante ubicuos y universales. Este tradicionalismo "instintivo" puede considerarse como la reacción original a tendencias reformadoras deliberadas. En su forma original estaba ligado a elementos mágicos de la conciencia; a la inversa, entre los pueblos primitivos, el respeto a los modos de vida tradicionales está estrechamente vinculado al miedo a males mágicos que acompañan a los cambios.[15] El tradicionalismo de esta clase existe también hoy, muchas veces está conectado de un modo análogo con restos mágicos de la antigua conciencia. Por lo tanto, el tradicionalismo no está necesariamente enlazado, aun hoy, con el conservadurismo político ni otros tipos de conservadurismo. Las personas "progresistas", por ejemplo, independientemente de sus convicciones políticas, pueden actuar con frecuencia "tradicionalistamente", en una gran medida, en muchas otras esferas de sus vidas.

Así, pues, no nos proponemos que la palabra "conservadurismo" se entienda en un sentido psicológico general. El individuo progresista que actúa "tradicionalmente" en la vida privada o en los negocios, o el conservador que actúa "progresivamente" fuera de la política, aclararán este punto.

La palabra "tradicionalista" designa lo que, en mayor o menor grado, es una característica psicológica formal de la mente de todo individuo. Pero la acción "conservadora" depende siempre de *un conjunto concreto de circunstancias*. No hay medio de saber de antemano qué forma adoptará una acción "conservadora" en el sentido político, mientras que la actitud general implícita en la palabra "tradicionalista" nos permite calcular con más o menos exactitud cómo será una acción "tradicionalista". No hay duda, por ejemplo, en cuál será la reacción tradicionalista a la introducción del ferroca-

[14] Cf. *Conservatism*, por Lord Hugh Cecil, Home University Library of Modern Knowledge, pp. 9 *ss.*, Nueva York y Londres.

[15] Cf. *Economía y sociedad*, por Max Weber, p. 23, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, t. I. (Este "tradicionalismo" no tiene nada que ver, evidentemente, con el "tradicionalismo" francés de un de Maistre o de un de Bonald.)

rril. Pero cómo reaccionará un conservador sólo puede determinarse aproximadamente *si tenemos muchos conocimientos acerca del movimiento conservador* en la época y en el país en cuestión. No nos interesa aquí enumerar todos los diferentes factores que van a producir un tipo particular de conservadurismo en un país determinado en un período determinado. Pero está muy claro que el actuar conservadoramente (por lo menos en la esfera política) supone algo más que reacciones automáticas de cierto tipo; significa que el individuo es guiado consciente o inconscientemente por un modo de pensar y de actuar que tiene tras sí su propia historia anterior a su contacto con el individuo. Este contacto con el individuo puede, en determinadas circunstancias, cambiar en cierta medida la forma y desarrollo de ese modo de pensar y de actuar, pero aun cuando el individuo particular ya no esté allí para participar en él, siempre tendrá su historia y su desarrollo aparte del individuo. El conservadurismo político es, pues, una *estructura mental objetiva* opuesta a la "subjetividad" del individuo aislado. *No* es objetiva en el sentido de que sea eterna y universalmente válida. No pueden hacerse deducciones *a priori* de los "principios" del conservadurismo. Ni existen independientemente de los individuos que los realizan en la práctica y los incorporan a sus acciones. No hay un principio inmanente con una ley dada de desarrollo que los miembros individuales del movimiento se limiten a seguir —posiblemente de una manera inconsciente— sin añadir nada por su parte. En una palabra, el conservadurismo no es una entidad objetiva en un sentido platónico bien o mal entendido de la preexistencia de las ideas. Pero comparado con la experiencia *hic et nunc* del individuo particular tiene cierta objetividad muy definida.

Para captar la naturaleza peculiar de esa estructura mental objetiva debemos hacer primero una clara distinción entre validez eterna y objetividad. Un contenido puede ser objetivo en el sentido de que existe aparte de la experiencia *hic et nunc* del individuo —como algo que él se propone— y sin embargo no necesita ser un contenido intemporal. Una estructura puede ser objetiva —puede trascender al individuo que transitoriamente ha cogido en la corriente de su experiencia—, pero al mismo tiempo puede tener una validez restringida, sujeta a los cambios históricos y que refleja sólo el desarrollo de la sociedad particular en la cual se la encuentra. Una estructura mental *objetiva* en este sentido es una peculiar aglomeración de elementos espirituales e intelectuales que no pueden considerarse como absolutamente independientes de los individuos que son sus portadores, ya que su producción, su reproducción y su desarrollo ulterior dependen enteramente del destino y del desarrollo espontáneo de estos últimos. Sin em-

bargo, la estructura puede ser objetiva en el sentido de que el individuo aislado nunca podría producirla solo, ya que éste únicamente puede pertenecer a una sola fase de su desarrollo histórico, y en este sentido la estructura siempre sobrevive a sus portadores individuales. Tanto el nominalismo como el realismo no comprenden la esencia de la objetividad de una estructura mental en este sentido. El nominalismo no llega nunca a la raíz del asunto, porque siempre intenta disolver la estructura objetiva en las experiencias aisladas de los individuos (cf. el concepto de "sentido propuesto" de Max Weber), en tanto que el realismo no llega tampoco, porque por "objetividad" y "validez" entiende algo meramente metafísico, totalmente independiente de la naturaleza y destino de los individuos y los portadores particulares, algo constante y normativo (preexistente). Pero entre esos extremos hay una tercera posición que no es ni nominalismo ni realismo, y es la que yo llamo una configuración estructural dinámica, histórica, concepto que implica un tipo de objetividad que comienza en el tiempo, se desarrolla y decae a través del tiempo, que está estrechamente enlazada con la existencia y destino de grupos humanos concretos y en realidad es producto suyo. Sin embargo, es una estructura mental verdaderamente "objetiva" porque está siempre "allí", "delante" del individuo en cualquier momento dado, y porque, comparada con cualquier experiencia de pequeño alcance, conserva siempre su propia forma definida, su *estructura*. Y aunque en cualquier momento dado esa estructura mental objetiva puede revelar la existencia de un principio ordenador en la manera como las experiencias y los elementos de que ella está compuesta se relacionan, de ninguna manera debe considerársela "estática". La forma y estructura particulares de esas experiencias y elementos relacionados sólo pueden indicarse *aproximadamente* y únicamente para ciertos periodos, ya que la estructura es *dinámica* y cambia con constancia. Además, no sólo es dinámica, sino que está también históricamente condicionada. Cada paso en el proceso de cambio está íntimamente conectado con el anterior, ya que cada nuevo paso produce un cambio en el orden y en las relaciones internas de la estructura *tal como existía en la fase inmediatamente anterior*, y por lo tanto no es totalmente "como llovido del cielo" y sin relación con lo pasado. De esta suerte, podemos hablar de un crecimiento, de un desarrollo. Pero es un desarrollo cuyo sentido interior sólo puede ser captado *posteriormente*.

Dentro de toda configuración estructural histórica dinámica podemos discernir una "intención básica" distintiva (*Grundintention*), que el individuo hace suya en la medida en que su propia experiencia es determinada por la "configuración es-

tructural" como tal. Ni aun este núcleo, esta intención básica, es eternamente válida independientemente del tiempo y de la historia. También ella ha nacido en el transcurso de la historia y en estrecha conexión con el destino de los seres humanos vivientes y concretos.

El conservadurismo es precisamente esa configuración estructural objetiva, dinámica, históricamente desarrollada. Las personas experimentan, y actúan, de un modo "conservador" (diferente del "tradicionalista") en la medida, y sólo en la medida, en que se *incorporan* a una de las fases de desarrollo de esa estructura mental objetiva (por lo general a la fase contemporánea) y se conducen de acuerdo con la estructura, ya simplemente reproduciéndola en todo o en parte, o desarrollándola más, adaptándola a una situación concreta particular.

Sólo cuando el carácter peculiar de la objetividad de una configuración estructural dinámica ha sido captado, puede estar uno en situación de distinguir la conducta "conservadora" de la "tradicionalista".

La conducta tradicionalista es casi puramente reactiva.[16] *La conducta conservadora es intencionada,* y además es intencionada en relación con las circunstancias que cambian de una época en otra. Resulta claro, pues, por qué no hay una contradicción inevitable en el hecho de que un hombre políticamente progresivo pueda reaccionar de un modo totalmente tradicionalista en su vida cotidiana. En la esfera política, se deja guiar más o menos conscientemente por una configuración estructural objetiva; en su vida diaria, su conducta es meramente reactiva. Se presentan ahora dos cuestiones. En primer lugar, no debe suponerse que la palabra "conservadurismo" sea una palabra puramente política, aunque en conjunto, como veremos, su aspecto político es quizá el más importante; pero implica también un complejo general filosófico y emocional que hasta puede constituir un estilo definido de pensamiento. En segundo lugar, no hay que suponer que el conservadurismo, en cuanto configuración estructural histórica objetiva, no incluya en sí elementos tradicionalistas. Antes bien, todo lo contrario. Ya veremos que, en realidad, el conservadurismo toma una forma histórica particular de tradicionalismo y la desarrolla hasta sus últimas conclusiones lógicas.

No obstante, a pesar de que aparentemente los dos fenómenos se recubren o imbrican, o quizá a causa de ello, es muy clara la diferencia entre la conducta meramente tradicionalista y la conducta conservadora. Precisamente a causa de su carácter semirreactivo y puramente formal, la conducta tradicionalista no tiene prácticamente historia cuyo rastro pueda seguirse, en tanto que el conservadurismo, por la otra parte,

[16] *Ibid.*, p. 23.

es una entidad con una clara continuidad histórica y social, que ha nacido y se ha desarrollado en una situación histórica y social particular, como lo demuestra el lenguaje, que es la mejor de todas las guías para la historia: la palabra misma "conservadurismo" es una palabra nueva de origen relativamente reciente.

Fue Chateaubriand quien por primera vez prestó a la palabra su sentido peculiar cuando llamó *El Conservador* al periódico que publicó para propagar las ideas de la restauración clerical y política.[17] La palabra se hizo de uso general en Alemania en el decenio de los 1830 [18] y en Inglaterra fue adoptada oficialmente en 1835.[19] Podemos tomar la aparición de una terminología nueva como indicio de la aparición de un fenómeno social nuevo, aunque, desde luego, nos diga poco acerca de la naturaleza real de éste.

2. *El ambiente sociológico del conservadurismo moderno*

El conservadurismo moderno se diferencia del tradicionalismo primordialmente en que es una función de una situación histórica y social *particular*. El tradicionalismo es una actitud psicológica general que se expresa en individuos diferentes como la tendencia a adherirse al pasado y el miedo a la innovación. Pero su tendencia psicológica elemental puede alcanzar una función especial en relación con el proceso social. Lo que anteriormente había sido sólo una característica psicológica común a todos los hombres, en determinadas circunstancias se convierte en un factor central que presta coherencia a una *tendencia particular* en el proceso social.

Esta conversión de la actitud tradicionalista en núcleo de una tendencia social definida no se verifica espontáneamente, sino como respuesta al hecho de que el "progresismo" se haya constituido ya como tendencia definida.

El tradicionalismo es esencialmente una de las tendencias latentes que cada individuo lleva en sí inconscientemente. El conservadurismo, por otra parte, es consciente y reflexivo desde el principio, ya que nace como un contramovimiento en oposición consciente al movimiento "progresista" muy organizado, coherente y sistemático.

La aparición de un movimiento conservador deliberado ya es, por consiguiente, un indicio de que el mundo social e intelectual moderno ha producido una estructura particular pro-

[17] Cf. el artículo "Konservativ", por Rackfahl, en *Politisches Handwörterbuch*, ed. P. Herre, Leipzig, 1923.
[18] *Ibid.*
[19] Cf. Lord Hugh Cecil, *op. cit.*, p. 64.

pia. La mera existencia del conservadurismo como una tendencia coherente significa que la historia se desenvuelve cada vez más como una interacción de esos amplios "movimientos" y "tendencias", algunos de los cuales son "progresistas" e impulsan el cambio social, mientras que otros son "retrógrados" y lo retardan.

Que puedan aparecer esas tendencias lo explica el hecho de que la sociedad está alcanzando hoy una unidad dinámica nueva a expensas de todas las viejas, esporádicas, autosuficientes y provincianas unidades feudales, que son absorbidas cada vez más en unidades nacionales, las cuales, a su vez, pueden fundirse después en unidades supranacionales. Aunque al principio las naciones son en gran medida social y culturalmente autónomas, el fundamental problema económico y social en todos los Estados modernos es tan análogo estructuralmente, que no es sorprendente que se reproduzcan en todos ellos sectores sociales e intelectuales paralelos.

Los problemas estructurales comunes a todos los Estados modernos son los siguientes: I) la realización de la unidad nacional; II) la participación del pueblo en el gobierno del país; III) la incorporación del Estado al orden económico mundial; IV) la solución de la cuestión social.[20]

Parecen de tal importancia tanto para la vida social como para la intelectual de la comunidad, que hay una marcada tendencia en todos los sectores de ella a desarrollarse en estrecha relación con las tensiones producidas por los intentos de resolver esos problemas fundamentales de la estructura social. Las luchas religiosas se han convertido gradualmente en luchas políticas, y en la Revolución Inglesa ya pueden verse claramente sectores políticos bajo la apariencia de sectores religiosos. Cuanto más nos acercamos al siglo XIX, más cierto es esto también de otros fenómenos intelectuales, y más fácilmente pueden definirse como partidos, de acuerdo con su relación directa o indirecta con los problemas sociales y políticos.

En consecuencia, al mismo tiempo que el conservadurismo político, deliberado y funcionalizado aparece como una fuerza política aparte, trasciende la esfera política propiamente dicha y llega a implicar también *una forma particular de experiencia y de pensamiento.* Aproximadamente en el momento, o quizá un poco antes, en que apareció el conservadurismo político, apareció también una *Weltanschauung* y un modo conservador de pensamiento en correspondencia con aquél. En nuestra terminología, y en relación con la primera mitad del siglo XIX, "conservador" y "liberal" significan algo

[20] Cf. "Geschichte der politischen Parteien in Deutschland", por L. Bergsträsser, en *Schriftenreihe der Verwaltungsakademie Berlin*, núm. 4, 2ª ed., p. 5, Mannheim, Berlín y Leipzig.

más que fines políticos diferentes. Esas palabras implican en cada caso una afinidad absolutamente específica con filosofías absolutamente diferentes, y por lo tanto implican también modos de pensar absolutamente diferentes. Así, la palabra "conservador" designa, por así decirlo, toda una estructura del mundo completa; la definición sociológica de esta palabra (que inevitablemente incluye más que su definición política histórica) debe tener en cuenta, por consiguiente, la configuración histórica que produjo una palabra nueva para expresar un hecho nuevo.

Para averiguar por qué el "conservadurismo moderno" apareció tan tarde en la historia, debemos estudiar los diversos factores históricos y sociales cuya conjunción suministró las condiciones requeridas para su nacimiento. Al presentarse juntos los siguientes factores, parece que crearon las circunstancias históricas y sociológicas necesarias para el nacimiento del conservadurismo:

I) La situación de las fuerzas histórico-sociales tuvo que dejar de ser estática. Debió convertirse en un proceso dinámico de cambio dirigido. Los acontecimientos particulares deben apuntar en medida creciente y en todas las esferas hacia el problema clave del desarrollo del cuerpo social. Al principio esto tuvo lugar inconscientemente; pero después se habrá hecho consciente y voluntario, y al mismo tiempo se habrá hecho clara la importancia exacta de cada elemento para el desarrollo del conjunto. El número de unidades sociales aisladas y autosuficientes que existían anteriormente habrá disminuido en consecuencia. La acción más vulgar, aunque sin importancia en sí misma, aportará ahora algo al proceso general de desarrollo, y lo impulsará o lo impedirá;[21] cada vez es más posible describir cada acontecimiento y cada actitud por su función en relación con el desarrollo del conjunto de la sociedad.

II) Además: la dinámica de este proceso debe derivarse en medida creciente de la diferenciación social. Deben nacer clases sociales diferentes (agrupaciones sociales "horizontales" que reaccionan a los acontecimientos de un modo más o menos homogéneo). Algunas tenderán a impulsar hacia adelante el desarrollo social, mientras que otras lo detendrán o incluso trabajarán deliberadamente para hacerlo retroceder.

21 También en los tiempos medievales existieron centros progresistas, sustentadores de un principio dinámico: las ciudades. Pero estaban aisladas en un mundo estático. Hasta donde nosotros podemos ver, la cultura internacional de la Edad Media, representada por la Iglesia, careció de ese elemento del "cambio dirigido", en el que cada acontecimiento asume una función que afecta al conjunto. Sobre las dificultades de que se formen partidos en un mundo medieval, cf. *Deutsche Geschichte*, por K. Lamprecht, Sup. II, segundo semivolumen, p. 53, Friburgo de Brisgovia, 1904.

III) Además: las ideas se diferenciarán también siguiendo esos mismos lineamientos, y las tendencias más importantes del pensamiento, aunque se produzcan mezclas y síntesis, deben corresponder a las grandes líneas de esa diferenciación social.

IV) Finalmente: esa diferenciación social (en grupos con funciones diferentes en relación con el proceso social, unos impulsándolo y otros retardándolo) debe tomar un carácter cada vez más político (y después un carácter puramente económico).[22] El factor político debe ser autónomo y convertirse en el núcleo primario en torno del cual cristalicen nuevas agrupaciones.

Para decirlo con brevedad, el desarrollo y la extensa existencia del conservadurismo, en cuanto distinto del mero tradicionalismo, se debe en último extremo al carácter dinámico del mundo moderno; a la base de esa diferenciación dinámica y social; al hecho de que esa diferenciación social tiende a arrastrar tras sí al intelecto humano y lo obliga a desarrollarse según sus propios lineamientos; y finalmente al hecho de que los objetivos básicos de los diferentes grupos sociales no sólo cristalizan ideas en movimientos reales de pensamiento, sino que también crean diferentes *Weltanschauungen* antagónicas y diferentes *estilos* antagónicos de pensamiento. En una palabra, el tradicionalismo sólo puede convertirse en conservadurismo en una sociedad en la que ocurren cambios mediante los conflictos de clase, en una *sociedad de clases*. Éste es el ambiente sociológico del conservadurismo moderno.

3. *Morfología del pensamiento conservador*

Puede estudiarse al conservadurismo desde dos puntos de vista. Ya se le puede considerar *como una unidad*, como el resultado relativamente autosuficiente y plenamente desarrollado de un proceso revolucionario, o puede subrayarse su aspecto dinámico y estudiar el proceso genético que dio nacimiento a ese producto final.

Tendremos que utilizar ambos puntos de vista. Mas por el momento nuestra tarea es llegar a una caracterización descriptiva general del estilo de pensamiento subyacente en el con-

[22] Cf. "Das ökonomische Element und die politische Idee im modernen Parteiwessen", por Emil Lederer, en *Zeitschrift für Politik*, vol. 5, 1911. La vida intelectual en Alemania aparece definitivamente escindida en una corriente liberal y otra conservadora sólo después de 1840. Pero la existencia de un "estilo de pensamiento" conservador y otro liberal era manifiesta mucho antes (en realidad, a partir de la Revolución Francesa). Las tendencias ideológicas precedieron de algún modo en Alemania a la aparición de las estructuras sociales correspondientes.

servadurismo alemán, y en consecuencia daremos por sabido su desenvolvimiento histórico y lo estudiaremos en su forma final. Trataremos de su desenvolvimiento histórico en la sección siguiente, pero ese análisis histórico no puede intentarse antes de que examinemos ciertos factores fundamentales que determinan el proceso.

Así, pues, nuestra primera tarea, a la cual vamos a dedicarnos ahora, es dar una descripción relativamente indiferenciada del pensamiento conservador alemán de principios del siglo XIX. Primeramente debemos tratar de la experiencia inarticulada de grupo que suministra la que hemos llamado *intención básica* de la cual nace por primera vez el estilo de pensamiento. Después examinaremos todos los enunciados teóricos plenamente articulados que expresan el estilo conservador de pensamiento y trataremos de descubrir el *problema clave* que da a ese estilo de pensamiento su unidad teórica, determina su desarrollo y hace posible su interpretación.

a) *La intención básica que está detrás del pensamiento conservador.* No puede uno evitar el llevar el estudio de un estilo de pensamiento hasta su intención básica, y sólo hay una salvaguarda contra las construcciones arbitrarias sin base en la realidad. En cuanto ello sea posible, debemos mantenernos siempre estrictamente apegados a las manifestaciones auténticas de la tendencia de pensamiento que estemos analizando.

Este núcleo interior, ese impulso en el corazón mismo del pensamiento conservador, está relacionado, indudablemente, con lo que hemos llamado tradicionalismo. En cierto sentido, el conservadurismo nació del tradicionalismo: en realidad, después de todo no es primordialmente otra cosa que tradicionalismo hecho consciente. Sin embargo, las dos palabras no son sinónimas, ya que el tradicionalismo sólo toma sus rasgos específicamente conservadores cuando se convierte en expresión de un modo de vida y de pensamiento muy definidos y consecuentemente mantenidos (que primero nacen como oposición a la actitud revolucionaria), y cuando funciona como tal, como un movimiento relativamente autónomo del proceso social.

Una de las características más esenciales de este modo de vida y de pensamiento conservador parece ser la manera en que se adhiere a lo inmediato, lo real, lo *concreto*. El resultado es un sentimiento completamente nuevo y muy definido de lo *concreto*, que se refleja en el uso de la palabra "concreto" con implicaciones antirrevolucionarias.[23] Sentir y pensar

[23] Sobre la definición que da Burke de "abstracción", véase Meusel, *op. cit.*, pp. 12, 137. Hegel caracterizaba la libertad "abstracta" como "libertad negativa", la libertad de la [mera] racionalidad, y le atribuía

"concretamente" viene ahora a significar el deseo de restringir uno sus actividades a los contornos inmediatos en que está situado, y abjurar estrictamente todo lo que pueda oler a especulación o hipótesis.

El conservadurismo no romántico parte siempre del caso particular que está a la mano, y no ensancha nunca sus horizontes más allá de sus propios contornos particulares. Se interesa por la acción inmediata, por los detalles concretos cambiantes, y en consecuencia no se preocupa realmente por la *estructura* del mundo en que vive. Por otra parte, toda actividad progresista se alimenta de su *conciencia de lo posible.* Trasciende el presente inmediato dado apoderándose de las posibilidades de cambio sistemático que ofrece. Combate lo concreto, *no* simplemente porque quiera sustituirlo por otra *forma de lo concreto,* sino porque quiere producir otro *punto de partida sistemático* para el desenvolvimiento ulterior.

El reformismo conservador consiste en la sustitución de factores individuales por otros factores individuales ("mejoras").[24] El reformismo progresista tiende a suprimir un hecho indeseable reformando todo el mundo circundante que hace posible su existencia. *Así, pues, el reformismo progresista tiende a atacar el sistema en su conjunto, mientras que el reformismo conservador ataca detalles particulares.*

El conservador sólo piensa según un sistema como reacción, sea cuando se ve obligado a producir un sistema propio para contrarrestar el de los progresistas, o cuando la marcha de los acontecimientos lo priva de toda influencia sobre el presente inmediato, de suerte que se vería obligado a hacer girar hacia atrás la rueda de la historia a fin de reconquistar su influencia.

Este contraste entre pensamiento concreto y abstracto, que es primordialmente uno de los modos en que uno experimenta su ambiente, y sólo secundariamente un modo de pensamiento como tal, unido al hecho de que en su forma moderna se basa en una diferencia de experiencia política fundamental, proporciona un ejemplo decisivo de estilos de experiencia que se hacen socialmente funcionalizados.

La aparición de una sociedad específicamente moderna parece depender de que todas las clases se dediquen a la desinte-

una tendencia destructora (*Philosophie des Rechts,* § 5). Cf. también *Die Philosophie des Rechts,* de Fr. J. Stahl, 4ª ed., vol. 2, p. 38, Heidelberg, 1870. La izquierda socialista adoptó después la categoría de lo "concreto" como categoría básica para la interpretación de la sociedad; para este grupo, lo "concreto" coincide con la lucha de clases.

[24] Como dijo el jurista prusiano Bekker: "Ponemos una buena administración por encima de la mejor constitución." Citado por G. v. Below en "Die Anfänge der konservativen Partei in Preussen", en *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik,* 1911.

gración de la estructura social existente. Su pensamiento es necesariamente abstracto: vive sobre lo potencial y posible; mientras que la experiencia y el pensamiento de quienes tratan de conservar lo presente y retardar el progreso son necesariamente concretos y no aciertan a abrirse paso a través de la estructura existente de la sociedad.

El carácter peculiar de la concreción conservadora difícilmente podrá verse más claro que en su concepto de la *propiedad*, por contraste con la idea corriente que de ella tiene la burguesía. Hay, en este respecto, un ensayo muy interesante de Möser en el que estudia la desaparición gradual de la vieja actitud hacia la propiedad y la compra con el concepto moderno de propiedad que ya había empezado a hacer sentir su influencia en sus propios días. En su ensayo "Von dem echten Eigentum" [25] demuestra que la antigua "verdadera propiedad" estaba vinculada a su propietario de un modo enteramente distinto al de la propiedad actual. Antes, había una relación peculiarmente vital y recíproca entre la propiedad y su propietario. La propiedad en su antiguo y genuino sentido llevaba consigo ciertos privilegios para el propietario, por ejemplo, le daba voz en los asuntos de Estado, el derecho de caza, el poder ser miembro de un jurado. Estaba, pues, estrechamente enlazada con su honor personal y era en cierto sentido *inalienable*. Por ejemplo, cuando cambiaba el propietario, el derecho de caza no pasaba al nuevo propietario, y la retención de ese derecho por el propietario anterior era un vivo testimonio de que el nuevo propietario no era el "verdadero". Análogamente, un individuo de la antigua nobleza que comprase la propiedad de un mero *homo novus* no podía transferir a la propiedad que adquiría el carácter de "verdadera" propiedad simplemente por virtud de su nobleza personal. Así, pues, existía una relación recíproca y totalmente intransferible entre una propiedad determinada y su propietario.

En tiempos de Möser aún existía el sentimiento de esa relación, aunque ya hacía mucho tiempo que había desaparecido toda huella lingüística de su existencia. Lamenta Möser su pérdida cuando dice: "¡Cuán imperfectos son el lenguaje y la filosofía que ya no tienen ninguna forma especial de expresar esas distinciones fundamentales!"

En eso vemos claramente qué riqueza de experiencias preteóricas y no articuladas, que encarnaban relaciones de clase muy concreta entre la persona y la propiedad, había en la sociedad feudal, en lugar de las cuales apareció el concepto abstracto de la propiedad burguesa, que suprimió el antiguo carácter concreto de la experiencia. Teorías posteriores, en

[25] Cf. *Sämtliche Werke* (Obras Completas) de Justus Möser, ed. B. R. Abeken, vol. 4, pp. 158 *ss.*, Berlín, 1842-43.

especial las de tipo romántico conservador, tendieron todas a volver a este concepto conservador feudal de la propiedad, cuya esencia en sus últimos momentos, por decirlo así, captó Möser.

A. Müller[26] considera las cosas poseídas como prolongaciones de los miembros del cuerpo humano y describe el feudalismo como una amalgama de persona y cosa. Atribuye la decadencia de esta relación a la adopción del derecho romano y habla de una "revolución romano-francesa" (*op. cit.*, vol. I, p. 281) sobre la que carga todas las culpas.

Esos son meros ecos del pasado en espíritus francamente partidaristas. Su importancia estriba en que existieron en otro tiempo esas relaciones vivas que se extendían a las cosas. La importancia de la "intimidad" entre propiedad y propietario llegó hasta Hegel.

Para Hegel, la esencia de la propiedad está en que "yo hago una cosa vehículo de mi voluntad",[27] y "la razón fundamental de la propiedad consiste, no en que satisfaga nuestras necesidades, sino en que ayuda a la personalidad a hacerse algo más que mera subjetividad".[28] También es interesante advertir aquí algo que tendremos ocasión de señalar de nuevo más adelante: cuánto aprehendió la oposición de izquierda al pensamiento capitalista burgués, de la oposición de derecha al pensamiento burgués. El carácter abstracto de las relaciones humanas en el capitalismo, que constantemente subrayan Marx y sus partidarios, fue originariamente un descubrimiento de observadores del campo conservador.

No estamos sugiriendo que esta distinción entre la actitud concreta y la abstracta no haya sido conocida nunca en tiempos anteriores; no hacemos más que señalar que se han desarrollado gradualmente en extremos opuestos dos maneras totalmente distintas de experimentar la historia que han sido incorporadas a la forma general de experiencia característica de grupos diferentes, según su posición en el proceso social dinámico.

Otro concepto clave para todo análisis de estilos de pensamiento y modos de experiencia diferentes es el de *Libertad.*

El liberalismo revolucionario entendió por libertad en la esfera económica la liberación del individuo de sus conexiones medievales con el Estado y con la guilda. En la esfera política entendió por ella el derecho del individuo a obrar como quiere y cree conveniente, y en especial el derecho al pleno

[26] Cf. *Die Elemente der Staatskunst*, por Adam H. Müller, 1809, ed. de J. Baxa, vol. I, pp. 156, 162 *s.*, Viena y Leipzig, 1922.
[27] *Philosophie des Rechts*, ed. Lasson, p. 302.
[28] *Ibid.*, p. 297.

ejercicio de los derechos inalienables del hombre.[29] La igualdad es, pues, el corolario lógico de este tipo de libertad, pues ésta no tendría sentido sin el supuesto de la igualdad política de todos los hombres. Pero, en realidad, el liberalismo revolucionario no pensó nunca en la igualdad sino como un postulado. Ciertamente que no la tomó nunca como cosa de hecho empírico, y en realidad nunca pidió la igualdad en la práctica para todos los hombres, excepto en el curso de las luchas económicas y políticas. Pero el pensamiento conservador tergiversó este postulado hasta convertirlo en una afirmación de hecho y lo hizo aparecer como si los liberales pidiesen que todos los hombres fueran iguales de hecho y en todos los respectos.

Sin embargo, de ese error sociológicamente determinado nació, como muchas veces antes, una penetración mayor en la diferenciación real de las tendencias de pensamiento. Lo mismo que en el caso del concepto de propiedad, el pensamiento conservador rescató una vez más un modo anterior y casi desaparecido de pensar y experimentar las cosas, y, haciéndolo explícito, le permitió representar un papel activo en el proceso dinámico.

La necesidad política obligó a los conservadores a crear su propio concepto de la libertad[30] para oponerlo al de los liberales, y produjeron la que podríamos llamar *idea cualitativa* de la libertad para distinguirla del concepto igualitario revolucionario. La oposición contrarrevolucionaria tuvo el sano instinto de no atacar la idea de la libertad como tal; en vez de eso, se concentró sobre la idea de la igualdad que está detrás de ella. Los hombres, decía, son esencialmente *desiguales* tanto en sus aptitudes y talentos como en el núcleo mismo de su ser. La libertad sólo puede consistir, pues, en la habilidad de cada hombre para desenvolverse sin impedimentos ni obstáculos de acuerdo con la ley y el principio de su propia personalidad. A. Müller,[31] por ejemplo, dice: "Nada podría ser más enemigo de la libertad tal como yo la he definido... que el concepto de una igualdad externa. Si la libertad es simplemente el impulso general de las más variadas naturalezas para el crecimiento y el desarrollo, no podría concebirse nada más contradictorio con esto que una falsa noción de la libertad que

[29] Cf. la "Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" francesa: "La libertad consiste en hacer cualquier cosa que no perjudique a los demás; así, los límites a los derechos naturales de todo individuo son los que garantizan los mismos derechos para los demás individuos de la sociedad. Esos límites sólo la ley puede fijarlos."

[30] Cf. Müller, *op. cit.*, vol. I, pp. 156, 313, y también la nota de Baxa en su edición de Müller, vol II, p. 334. Véase además "Savigny, Grimm, Ranke", por E. Rothacker, en *Hist. Zschr.*, vol. 128, pp. 440, 1932.

[31] *Op. cit.*, vol. I, p. 151.

eliminase todas las peculiaridades individuales, es decir, toda la heterogeneidad de esas naturalezas."

Ésta es también la idea conservadora romántica de la libertad, que ahora adquiere sentido político. El liberal revolucionario, que piensa abstractamente en términos de lo posible y no de lo real, se adhiere con un "optimismo abstracto" al principio de la igualdad universal, o por lo menos de las oportunidades iguales entre los hombres, y no concibe más límites a la libertad del individuo que los que señala la existencia de otros hombres. Pero el pensador romántico ve limitada la libertad por la que Simmel llamó "ley individual" de desarrollo, dentro de la cual cada uno debe encontrar definidas sus potencialidades y sus limitaciones.

Esta clase de libertad, inherente a la naturaleza del individuo, es típicamente romántica, y por ende peligrosamente cercana a un tipo de subjetivismo anárquico. Aunque los conservadores consiguieron subjetivar el problema de la libertad (embotando así su filo revolucionario), la anarquía subjetiva con que reemplazaron la anarquía *política* externa creada por el concepto liberal contenía aún una amenaza potencial para la seguridad del Estado. El darse cuenta de esto produjo una tendencia inmediata en el pensamiento romántico (entonces en proceso de hacerse conservador) a separar el concepto de "libertad cualitativa" del individuo y transferirlo a los llamados "verdaderos portadores", "verdaderos sujetos" de la libertad, a saber, las grandes colectividades, las "comunidades orgánicas", *los estados* o estamentos. En lo sucesivo los estados se convirtieron en los portadores del principio interno de desarrollo, en cuyo desenvolvimiento sin restricciones estriba la libertad. Esto hace ver claramente que el concepto cualitativo de libertad deriva por lo menos en parte del pensamiento feudal. La "libertad" de los diferentes estamentos en el feudalismo, que quiere decir sus "privilegios", y el saborcillo claramente cualitativo y no igualitario contenido en el concepto medieval, revive aquí una vez más.[32] Pero aun en su forma nueva, el concepto está aún preñado de peligros para el Estado y para la posición de los grupos gobernantes, como lo advirtió el conservadurismo posteriormente. De aquí que se haya hecho después un intento para seleccionar "libertades" individuales o corporativas cualitativamente diferentes, de tal manera que puedan subordinarse a un principio superior que representa al conjunto de la sociedad. La escuela histórica, Hegel, Stahl y otros, difieren entre sí únicamente en su con-

32 Cf. "Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken", por A. v. Martin, en *Deutscher Staat und deutsche Parteien, Festschrift für Meineke*, p. 345, Munich y Berlín, 1922.

cepción de esa totalidad; la estructura formal de sus diversas soluciones del problema es la misma.

La solución consistió en hacer de la libertad asunto concerniente sólo al lado privado y subjetivo de la vida, mientras que todas las relaciones sociales externas fueron subordinadas al principio de orden y disciplina. Pero entonces se plantea este problema: ¿Qué puede impedir la colisión entre las dos esferas, la Libertad subjetiva y el Orden externo? Se encuentra una solución en el supuesto de una especie de "armonía preestablecida", garantizada ya directamente por Dios o por las fuerzas naturales de la sociedad y de la nación. Aquí el conservadurismo evidentemente ha aprendido algo del liberalismo, del cual tomó el concepto de la "separación de esferas" como el de la "mano oculta" que produce la armonía universal.

La escuela histórica usa primordialmente el concepto de "la nación" o "espíritu nacional" para suministrar ese necesario conjunto más amplio que impide que la libertad del individuo o del grupo degenere en mero capricho anárquico. Rothacker ha hecho ver cómo en los escritos de Ranke el concepto del Estado eclipsaba el de nación.[33] En todo caso, la solución del problema ofrecida por Ranke y Savigny consiste en trasladar esa libertad cualitativa del individuo y de los estamentos a la nación y al Estado, respectivamente. Unicamente el Estado, desarrollándose libremente según sus propias leyes de crecimiento, es siempre realmente libre. El individuo está atado, y sólo puede llegar a ser útil dentro de esas unidades más amplias.

La tensión entre el orden y la libertad aparece en su grado más alto en Hegel, quien, como siempre, intenta conservar ambos factores. Para él, lo que llama concepto revolucionario, abstracto, de la libertad se convierte en una etapa intermedia en el progreso hacia la verdad: "La libertad negativa, o libertad de la mera racionalidad, es unilateral. Pero esa unilateralidad contiene un rasgo esencial, que no debe dejarse a un lado. Pero el defecto de la mera racionalidad es que toma una caracterización parcial y unilateral por la definitiva y general."[34] Mas lo que él entiende por "libertad negativa abstracta" se hace rápidamente claro si le seguimos más lejos: "Una manifestación más concreta de esta libertad es el fanatismo de la vida política y religiosa. De esta clase fue la fase terrorista de la Revolución Francesa, que trató de suprimir todas las diferencias de talento y autoridad. Aquél fue un tiempo de estremecimiento y conmoción intolerante para todo lo que se

[33] *Op. cit.*, p. 433.

[34] *Philosophie des Rechts.* Adición al § 5, ed. Lasson, p. 287; cf. nota 1, p. 103. Müller (*op. cit.*, vol. I, p. 313) habla también de "libertad negativa". Cf. "Studien zur Staatslehre der historischen Schule", por G. Rexius, en *Hist. Zschr.*, vol. I, p. 499, 1911.

contraponía a lo general. El fanatismo busca la igualdad abstracta y no la diferenciación; dondequiera que encuentra diferencias, las considera antagónicas con su carácter indefinido y las enrasa y nivela." [35] Hegel llega después a un tercer principio que es un término medio entre la "libertad concreta".[36] Dice Hegel: "El tercer paso es que la voluntad, aunque limitada por la de otro, perdure, no obstante, por sí misma. Mientras se limita a sí misma, permanece, sin embargo, consigo misma y no pierde su dominio de lo universal. Ésta es, pues, la concepción concreta de la libertad, mientras que los otros dos aspectos pueden verse ahora como totalmente abstractos y unilaterales." [37]

También Stahl tuvo que luchar con el concepto romántico de la libertad.[38] Él, como Hegel, intentó incorporar toda la tradición conservadora, y basó su solución del problema en el principio de autoridad (*Obrigkeitsgedanke*). De ahí la siguiente conclusión: "La libertad no es la capacidad de actuar de esta manera o de la otra, de acuerdo con decisiones fundamentalmente arbitrarias; libertad es la capacidad de conducirse y vivir de acuerdo con el yo más profundo. Ahora bien, el yo más profundo del hombre seguramente es su individualidad, que no acepta ley ni regla externa. Sin embargo, los derechos individuales tales como los que salvaguardan una esfera privada independiente,[39] así como los que dan al individuo participación en determinar la política del Estado, son un ingrediente esencial de la libertad política. Pero el yo más profundo del hombre no es sólo su individualidad, sino también su esencia moral." [40] Esto llega a la solución final que Stahl da al problema de la libertad: "El objeto de la política es, pues, garantizar esta libertad material [no meramente la forma]. No debe separar al individuo del poder físico ni de la autoridad moral y la tradición histórica del Estado, de suerte que el Estado se funde sobre la mera voluntad individual." [41]

Basta de ejemplos por ahora. Todas esas soluciones del problema muestran la misma tendencia fundamental, el mismo impulso hacia lo "concreto" y "cualitativo". Las expresiones usadas son siempre "libertad material" (Stahl), "libertad concreta" (Hegel), "libertad positiva" (A. Müller), lo mismo que en el caso de la propiedad. Sin embargo, "concreto" y "cuali-

35 *Op. cit.*, p. 288.
36 *Ibid.*, adición al § 7, p. 288.
37 *Ibid.*, pp. 288 *s.*
38 *Op. cit.*, vol. I, pp. 143 *ss.*; vol. II, pp. 26 *ss.*
39 Adviértase la infiltración de ideas liberales en el sistema de ideas conservador.
40 *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, por Fr. J. Stahl, pp. 5 *s.*, Berlín, 1863.
41 *Ibid.*, p. 10.

tativo" son palabras que de ningún modo definen adecuadamente la intención básica que está detrás de todas esas series de ideas. Los ejemplos que hemos mencionado sirven sencillamente para anunciar algo fundamental de que son manifestaciones: la vuelta a un modo de vida anterior.

Hay otro par de contrastes además de "concreción" y "abstracción" (y muy estrechamente relacionado con ése), que interesa también al conflicto básico entre progresismo y conservadurismo. El pensamiento progresista no sólo ve lo real por el aspecto de sus potencialidades, sino también por el de *la norma*. Del otro lado, el pensamiento conservador procura ver lo real como producto de factores reales, y trata asimismo de comprender la norma de acuerdo con lo real.[42]

También aquí nos encontramos, en último extremo, con dos maneras de experimentar las cosas y el ambiente, de las cuales nacen después dos estilos de pensamiento. Adoptamos una actitud totalmente diferente hacia las cosas, las personas y las instituciones si las miramos siempre *con una exigencia*, con un "así *debiera* ser", en el fondo del pensamiento, en lugar de tratarlas como productos acabados e inevitables de un largo proceso de crecimiento. Si adoptamos la primera actitud, nos encontraremos difícilmente refiriéndonos a las realidades dadas de nuestros contornos, sin conseguir nunca una vinculación que nos haría indulgentes con sus imperfecciones, ni un sentimiento de solidaridad que nos hiciera interesarnos por su supervivencia. Pero la segunda actitud nos llevará a aceptar el presente, con todos sus defectos, sin sentido crítico. La primera actitud significa que siempre se experimentan y juzgan las instituciones *en su conjunto*, la segunda implica perderse en un cúmulo de detalles. Para comprender la significación de estas actitudes, debemos primero ver claro que una de las características de los fenómenos mentales es que no puedan ser comprendidos aisladamente, sino sólo como partes funcio-

[42] Cf. el comentario de Hegel en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*: "Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, puesto que lo que existe *es* Razón. En cuanto al individuo, cada cual es hijo de su época, en cualquier caso; y así la filosofía, también, no es otra cosa que la época captada por el pensamiento. Es exactamente tan insensato imaginar que una filosofía puede llegar más allá de su mundo contemporáneo como creer que un individuo puede saltar por encima de su propio tiempo, más allá de Rodas, por decirlo así. Si una teoría va más allá del mundo existente y construye un mundo *como debiera ser*, ese mundo existirá, seguramente, pero su existencia será una existencia puramente mental; existirá en un medio dúctil en el que todo puede tomar forma." En contraste con esto, Hegel le escribió a Schelling en su revolucionaria juventud: "Con la idea de cómo todo tendría universal aceptación, la indolencia de las personas asentadas que lo toman todo como es, desaparecerá" (citado por Rosenzweig en *Hegel und der Staat*, vol. I, p. 31, Munich y Berlín, 1920). En Stahl, justificación de los residuos "existentes" por razones religiosas; en *Philosophie des Rechts*, vol. II.

nales de un todo más amplio. Pero si queremos interpretar algo atendiendo a lo que significa —y todos los fenómenos mentales *son* únicamente en la medida en que *tienen significación*— debemos captarlo como una fase de un esfuerzo dirigido a una meta.

A los conservadores, con su adhesión fundamental al principio de *quieta non movere*, les gustaría evitar el reconocimiento de significaciones en este sentido.,[43] considerando lo real simplemente como algo que existe, lo cual termina en una vena de fatalismo.[44] La interpretación o la imputación conservadora de significaciones nace como reacción antagónica del modo revolucionario de concebir la significación de las cosas. Los conservadores, además, sólo pueden atribuir sentido a una cosa "redondeándola" y encajándola en un todo más amplio. *Pero el proceso, el "método" para redondearla es totalmente diferente del usado en el conocimiento y la experiencia revolucionarios liberales*, lo cual es otro indicio de que en esta esfera los modos de experimentar las cosas se desarrollan también en estrecha conexión con el ambiente social. La peculiaridad del modo conservador de poner las cosas en un contexto más amplio consiste en que las mira de algún modo *desde atrás*, desde *su pasado*. Para el pensamiento progresista, todo deriva su sentido en último análisis de algo que está por encima o más allá de ello, de una utopía futura o de su relación con una norma trascendente. El conservador, en cambio, busca todo el sentido de una cosa en lo que está *tras* ella, ya sea su pasado temporal o su germen evolutivo. Donde el progresista usa el futuro para interpretar las cosas, el conservador usa el pasado; el progresista piensa en relación con *normas*, el conservador en relación con *gérmenes*.

Esta idea de "el pasado que está detrás" puede interpretarse de dos maneras: como un pasado temporal, o como una fase evolutiva anterior que puede explicar cualquier detalle particular de lo real. Considerado desde el primer punto de vista, todo tiene sentido porque ha nacido de un proceso temporal de desarrollo; desde el segundo punto de vista todo lo que existe históricamente tiene sentido porque presenta el mismo impulso fundamental, la misma tendencia básica de desarrollo mental y espiritual.

Así, pues, la cosa particular, en este segundo caso, es comprendida "fisiognómicamente" como la manifestación de una

[43] En el "Diálogo político" de Ranke, Federico, portavoz del conservadurismo, declara: "Espero no haberme expresado como si hubiera querido describir el Estado ideal. Quise, simplemente, caracterizar el que tenemos" (*Das politische Gespräch*, etc., ed. Rothacker, p. 29, Halle, 1925).

[44] Ese fatalismo puede asumir varias formas; aparece sucesivamente como fatalismo teológico, científico e histórico.

intención básica, como un "aspecto" particular de una totalidad representada por un comienzo germinal. Estas dos maneras conservadoras de "redondear" un objeto y darle sentido tienden, pues, a una visión general, y el todo más amplio al que se llega de este modo suele ser *un todo intuitivamente captado.*[45] Por otra parte, los todos más amplios en que el progresista sitúa las cosas se derivan de una utopía racional, y esto conduce a una visión *estructural* de la sociedad existente y en desarrollo. Quizá un símil ayude a ver las cosas claras. La imagen conservadora de las cosas como un todo es como la especie de imagen total de una casa que puede obtenerse mirándola desde todos los lados posibles; una imagen concreta de la casa en todo su detalle desde todos los puntos de vista. Pero el progresista no se interesa por todo ese detalle. Hace directamente el plano de la planta de la casa y su imagen es propia para el análisis racional y no para la representación intuitiva. Y dentro de esta diferencia de modos de encajar las cosas en su contexto más amplio, reside una diferencia radical más entre los tipos de experiencia progresista y conservadora, en esta ocasión *una diferencia en el modo de experimentar el tiempo.*[46]

En resumen, esta diferencia puede expresarse del modo siguiente: el progresista experimenta el presente como el comienzo del futuro, en tanto que el conservador lo considera simplemente como el último momento del pasado. La diferencia es muy fundamental y radical por cuanto el concepto lineal de la historia —que aquí va implícito— es para el conservador algo secundario. Primordialmente, el conservador experimenta el pasado como uno con el presente, de aquí que su concepto de la historia tienda a ser espacial más bien que temporal; destacaba la coexistencia y no la sucesión. Podemos entender mejor esto si recordamos que para los grupos típicamente feudales (aristócratas y campesinos) la historia tiene sus raíces en el suelo; los individuos no son sino "modi" transitorios spinozistas de esta "sustancia" eterna.

La tierra es el fundamento real sobre el cual descansa y se desarrolla el Estado, y sólo la tierra puede hacer realmente

[45] Cf. F. C. v. Savigny sobre el derecho, el lenguaje, las costumbres y la constitución como todos íntegros; en su obra *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814), nueva ed. 1892, p. 5, Hegel alaba a Montesquieu por haber considerado la legislación y las leyes como "una fase independiente de una totalidad en correlación con todas las demás características de una nación y de una época; sólo de ese contexto recibirán su verdadera significación y su justificación" (*op. cit.*, p. 21).

[46] Esto no quiere decir, naturalmente, que todo conservador experimente el tiempo de manera diferente que un liberal; esa afirmación sería totalmente inverificable. Lo que decimos es que en las expresiones conservadoras el tiempo como categoría aparece en un papel diferente del que representa en las expresiones progresistas.

historia. El individuo transitorio es sustituido por la tierra, factor más duradero, como fundamento de los acontecimientos. Como dice Möser en las importantes frases de introducción a su *Osnabrückische Geschichte*: "En mi opinión, la historia de Alemania tomaría un giro completamente nuevo si seguimos el destino de las propiedades territoriales como las verdaderas partes componentes de la nación a través de todos sus cambios, considerándolas como el cuerpo de la nación, y sus beneficiarios simplemente como accidentes buenos o malos que pueden sobrevenirle al cuerpo." [47]

Cada individuo y cada acontecimiento aislado es considerado como puramente accidental y fortuito, en oposición a esta estructura territoral compacta. Esta ordenación, que parece espacial, de los acontecimienos en el tiempo, es evidente en A. Müller, quien, con el virtuosismo lingüístico característico de todos los románticos, acuñó la contrapalabra conservadora "conespacialidad" en oposición a la palabra de tinte democrático "contemporaneidad". En su respuesta a la pregunta "¿Qué es una nación?", rechazó el concepto de que una nación dada, por ejemplo Francia, consista en "los seres con cabeza, dos manos y dos pies que en este insignificante momento están de pie, sentados o tendidos en esa parte de la superficie de la Tierra que se llama Francia". En oposición con esto, define la nación como "la sublime comunidad de una larga sucesión de generaciones pasadas, presentes y futuras... que tiene su apariencia tangible en un idioma común, en costumbres y leyes comunes, en una multitud de instituciones benéficas... en familias perdurables y, finalmente, en la única familia inmortal... del gobernante..." [48] Aquí acentúa Müller la participación de las generaciones pasadas en el presente, y considera el corte transversal en el tiempo que llamamos el presente como una fase sin ninguna importancia del desarrollo de la historia. Este uso de entidades materiales, que trascienden el tiempo y espacialmente determinadas, como base de la historia, es una característica que el pensamiento conservador tiene en común con el pensamiento proletario y socialista que se desarrolló posteriormente. El pensamiento proletario también rechaza la idea de que el individuo es la base real del desarrollo histórico, y en su lugar introduce entidades como "condiciones de producción" y "clases". También hay mucho de sociología en las palabras de Möser, si entendemos por "sociología" la capacidad de comprender los sucesos individuales en relación con los factores más amplios que están detrás de ellos.

Pero estas dos interpretaciones "no individualistas" de la

[47] *Obras*, vol. VI, pp. IX *s.*
[48] *Elemente der Staatskunst*, I, pp. 145 *s.*

historia difieren esencialmente entre sí en que la conservadora tiende a remontar la historia a entidades *orgánicas* (de las cuales es prototipo la familia), mientras que la proletaria busca formas nuevas de entidades colectivas que son primordialmente, aunque no exclusivamente, de carácter *aglomerativo* más bien que orgánico, esto es, las clases, como fuerzas motrices de la historia. El lugar que ocupan la familia y la corporación en el pensamiento conservador lo ocupan las clases en el pensamiento proletario; y del mismo modo, las relaciones industriales y de producción toman el lugar de la tierra.

Sólo el pensamiento burgués, que está a medio camino entre los dos, y que parte del momento de la historia en que las viejas asociaciones ya se están disolviendo, mientras que la nueva estratificación está todavía en su infancia, considera a la sociedad en relación con los individuos aislados de que está compuesta, y traza una imagen del todo que es simplemente la suma de sus partes. El principio democrático-burgués que corresponde a esa visión de la sociedad desmembra el tiempo de la misma manera: experimenta el movimiento, pero sólo es capaz de dominar su dinámica en la medida en que es capaz de escindir el movimiento en cortes transversales de tiempo (*Momentanquerschnitte*). Cuál sea la "voluntad general" lo indica, para cada momento del tiempo, la boleta para votar. Así, en la sociedad democrático-burguesa la continuidad temporal de la existencia de la sociedad es atomizada del mismo modo que la "comunidad" nacional se divide en átomos individuales; podemos reconstruir ambas cosas sólo por aproximación si reunimos los diferentes cortes transversales que representan sucesivos estados pasajeros. No puede captarse la "totalidad" de la existencia colectiva de la sociedad sino como una suma.[49]

Así, pues, el pensamiento conservador se concentra sobre el pasado en la medida en que el pasado vive en el presente; el pensamiento burgués, esencialmente consagrado al presente, se nutre de lo que es nuevo ahora; y el pensamiento proletario intenta captar los elementos del futuro que ya existen en el presente, concentrándose sobre los factores presentes en que pueden verse los gérmenes de una sociedad futura.

En este momento llegamos por fin a la raíz de la diferencia entre las formas de experiencia conservadora y progresista. Cada vez se hace más claro con cada caso que se analiza, que hay en el presente muchas actitudes diferentes a la luz de las cuales pueden experimentarse y comprenderse los acontecimientos históricos y sociales. Cada uno de nosotros puede mirarlos, por así decirlo, desde un punto de vista diferente en la

[49] Sobre otras características de la mentalidad democrática, véase *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, por Carl Schmitt, p. 15, Munich y Leipzig, 1923.

corriente de la historia misma. Hay maneras de actuar en el presente que se basan en tipos de reacciones adecuadas a condiciones pasadas, pero que todavía sobreviven hoy. Otras han nacido durante la lucha por el dominio de la situación presente, mientras hay otras aún que, aunque engendradas en el seno del presente mismo, sólo llegarán a ser factores formativos predominantes en algún momento futuro. Lo importante es cuál de esas actitudes determina nuestra valoración del proceso histórico.

Hasta ahora, pues, hemos reunido varios rasgos característicos de la forma conservadora de experiencia y de pensamiento. Hemos estudiado su carácter *cualitativo;* la importancia que concede a lo concreto contra lo abstracto; su aceptación de una realidad duradera, en relación con el deseo progresista de cambio; la simultaneidad ilusoria que atribuye a los acontecimientos históricos, por contraste con la concepción liberal lineal del proceso histórico; su intento de sustituir al individuo por la propiedad territorial como base de la historia; y su preferencia por unidades sociales orgánicas, y no por unidades aglomerativas como las "clases", preferidas por sus adversarios. Pero todos estos rasgos individuales no quiere decir que haya que sumarlos a un concepto que representará el conservadurismo como tal. Son simplemente ejemplos que anuncian de algún modo una intención básica, el impulso fundamental que está en las raíces de este estilo de pensamiento. Nuestro propósito es mirar por encima de los ejemplos esa intención básica, seguir su desarrollo y, finalmente, comprender su importancia funcional en relación con el proceso social general. Porque lo principal es que esta insistencia en "lo concreto", al lado de todos los otros rasgos que hemos enumerado, es un síntoma de la experimentación conservadora del proceso histórico, como relaciones y situaciones que existen sólo como restos del pasado, y de que los impulsos para actuar que nacen de ese modo de experimentar la historia también están centrados en relaciones pasadas que sobreviven en el presente. Ver las cosas como un conservador auténtico es, pues, experimentar los acontecimientos según una actitud derivada de circunstancias y situaciones sociales ancladas en el pasado,[50] actitud que cambió relativamente poco

[50] Cf. la siguiente distinción fenomenológica entre "recuerdo" y "tradición" hecha por Max Scheler: "En la conducta efectivamente 'tradicional', la experiencia del pasado no está presente en su individualidad; su valor y su sentido aparecen, sin embargo, como 'presente' y no como 'pasado', como ocurre con el 'recuerdo'" (*Vom Umsturz der Werte*, vol. II, pp. 202 s., Leipzig, 1909). De un modo análogo, la conducta "progresista", para Scheler, se distingue de la "expectativa": en la primera, el tipo futuro de acontecimientos se hace efectivo sin anticipación explícita (*ibid.*).

hasta el nacimiento del conservadurismo moderno, porque los grupos que la cultivaban aún no habían sido afectados por las tendencias específicamente modernas de evolución social. El pensamiento conservador auténtico deriva su relevancia, su dignidad como algo más que una mera especulación, del hecho de que aún sobreviven en diferentes sectores de nuestra sociedad actitudes vitales de ese carácter.

Sólo esos viejos modos de experimentar el mundo dan al conservadurismo su carácter distintivo. De aquí que podamos estudiar mejor el conservadurismo auténtico en las esferas sociales en que la continuidad tradicional de los grupos concretos con un modo de vida naturalmente conservador todavía no se ha roto. Por otra parte, el conservadurismo se hace por primera vez consciente y reflexivo cuando aparecen en escena otros modos de vida y de pensamiento contra los cuales se ve obligado a hacer armas en la lucha ideológica. Ésta es la primera etapa en la formación de una ideología definidamente conservadora; es también una etapa de la deliberación metodológica en que el conservadurismo trata de hacerse consciente de su esencia. Subsiguientemente, el destino del conservadurismo consiste en que puede mantenerse cada vez más en el plano de la reflexión consciente. Möser, que marca esta primera etapa del desarrollo del conservadurismo en Alemania, todavía vive enteramente dentro de los límites de la tradición; sin embargo, intenta captar la naturaleza de este conservadurismo auténtico de una manera reflexiva.

Pero en la medida en que estructuras sociales específicamente modernas no sólo coexisten con las antiguas, sino que las atraen a su órbita y las transforman, tiende a desaparecer la experiencia conservadora auténtica. El simple hábito de vivir más o menos inconscientemente, como si los viejos modos de vida aún fueran adecuados, deja el lugar gradualmente a un esfuerzo deliberado para conservarlos en las nuevas circunstancias, y son elevados al plano de la reflexión consciente, del "recuerdo" deliberado. Así, el pensamiento conservador se salva, por así decirlo, elevando al plano de la reflexión y de la manipulación consciente las formas de experiencia que ya no pueden tenerse de un modo auténtico.

Aquí, en la etapa en que la experiencia basada en la mera tradición empieza a desaparecer, fue descubierto por primera vez el sentido de la historia, y todos los esfuerzos se encaminaron a la creación de un método de pensamiento por el cual pudiera rescatarse de algún modo la antigua actitud hacia el mundo. Este método de revivir actitudes antiguas dio origen a un modo completamente nuevo de interpretar el proceso genético de la historia. Nuestra posición es, pues, que los antiguos modos de vida y de pensamiento no se hacen superfluos

y, simplemente, se agostan, como supondría alguien que pensara en términos puramente "progresistas". Por el contrario, en la medida en que esos elementos del pasado estén realmente vivos y tengan una base social real, se transformarán y adaptarán constantemente a la nueva etapa del desarrollo social y mental, y mantendrán viva una "hebra" de desarrollo social que de otro modo se extinguiría.

Por consiguiente, para que el conservadurismo moderno pudiera desarrollarse como una filosofía política consciente opuesta a la filosofía liberal de la Ilustración, y representar un papel dinámico en la moderna lucha de ideas, tenía que existir su "intención básica" germinal como un auténtico estilo de experiencia en ciertos grupos tradicionales. De aquí que no podamos descuidar la tarea de explorar la "intención básica" conservadora en su forma inconsciente, irreflexiva; por esto volvemos con frecuencia a los escritos de Justus Möser que representan el conservadurismo auténtico, aún no en el plano del "recuerdo" y de la reflexión, conservadurismo que de hecho es más bien un tipo de "tradicionalismo" feudal. Sólo cuando este conservadurismo auténtico es desarraigado y desprendido de sus fundamentos sociales originales y toma un carácter reflexivo, se plantea el problema de su transformación en una corriente urbana de pensamiento con máximas fijas y un conocimiento metodológico propio.

b) *El núcleo teórico del pensamiento conservador.* Llegamos ahora a la segunda etapa de nuestro análisis. Hemos mencionado el impulso básico que está detrás del conservadurismo en su forma pre-teórica, primitiva. Ahora tenemos que preguntarnos si no hay un núcleo teórico, algún problema en el centro del pensamiento conservador en su forma más desarrollada, cuyo análisis nos procurará una visión clara de sus características metodológicas más importantes.

Existe en el conservadurismo ese problema clave. El pensamiento conservador surgió como corriente independiente cuando se vio obligado a una oposición consciente al pensamiento revolucionario burgués, al *modo de pensar del derecho natural.* Lo que hasta ese momento había sido un impulso más o menos latente en el pensamiento encontró entonces un núcleo teórico en torno del cual pudo cristalizar y desarrollarse. Su adversario tenía un "sistema", y el conservadurismo se vio así obligado a producir gradualmente su propio "contra-sistema". Es importante, naturalmente, no incurrir en el error de Stahl pensando que ahora se enfrentan dos sistemas de pensamiento diferentes, pero ya definitivos. El pensamiento conservador y el liberal burgués no son "sistemas" ya hechos en ese sentido; son *modos de pensar* en constante proceso de

desarrollo. El conservadurismo no quería simplemente pensar "algo diferente" de sus adversarios liberales, *quería pensarlo de otro modo*, y ése fue el impulso que proporcionó el toque complementario que lo convirtió en una forma nueva de pensar.

El problema clave para el conservadurismo era la oposición al pensamiento del derecho natural. Por lo tanto, clasificaremos todos los rasgos que distinguen el pensamiento del derecho natural del siglo XVIII como un estilo de pensamiento, y los compararemos con las características correspondientes del pensamiento conservador. Nuestra clasificación se divide en rasgos de contenido y rasgos de forma, o metodología.

A. *Contenidos del pensamiento del derecho natural*

I. Doctrina del "estado de naturaleza".
II. Doctrina del contrato social.
III. Doctrina de la soberanía popular.
IV. Doctrina de los derechos inalienables del hombre (vida, libertad, propiedad, resistencia a la tiranía, etc.).

B. *Características metodológicas del pensamientos del derecho natural*

I. El racionalismo como método para resolver los problemas.
II. Proceso deductivo de un principio general a los casos particulares.
III. Demanda de *validez universal* para todo individuo.
IV. Demanda de aplicabilidad universal de todas las leyes a todas las unidades históricas y sociales.
V. Atomismo y mecanicismo: de individuos o factores aislados se forman unidades colectivas (Estado, derecho, etc.).
VI. Pensamiento estático (la recta razón concebida como una esfera autónoma y autosuficiente inafectada por la historia).

El modo más satisfactorio de descubrir los rasgos esenciales del pensamiento conservador es ver cómo se opuso a cada uno de los aspectos del pensamiento del derecho natural.

Los conservadores atacaron el *contenido* del pensamiento del derecho natural, discutieron la idea del "estado de naturaleza" y la del contrato social, el principio de la soberanía popular y los Derechos del Hombre.

Metodológicamente lo atacaron en los siguientes puntos:

I) Los conservadores sustituyeron la Razón con conceptos como los de Historia, Vida y Nación.

Esto plantea problemas filosóficos que dominaron toda la época. En su formulación abstracta, esas filosofías tratan problemas antiguos como el del "pensar" y el "ser"; pero es posible interpretar esta discusión de un modo totalmente concreto, esto es, según la experiencia abrumadoramente poderosa de la Revolución Francesa. Hablando sociológicamente,

la mayor parte de las escuelas que ponen el "pensar" por encima del "ser" tienen sus raíces ya sea en una mentalidad revolucionaria burguesa o ya sea en una mentalidad burocrática, mientras que la mayor parte de las escuelas que ponen el "ser" por encima del "pensar" tienen su origen en el contramovimiento ideológico del romanticismo y especialmente en la experiencia de la contrarrevolución.

II) A la tendencia deductiva de la escuela del derecho natural, el conservador opone la *irracionalidad de la realidad.* El problema de lo irracional es el segundo gran problema de la época; en la forma que tomó en aquel tiempo tiene también sus raíces sociológicas en la Revolución Francesa. El problema de la relación de la génesis con la validez alcanzó su sentido moderno en estas luchas ideológicas.

III) En respuesta a la demanda liberal de validez universal para todo, el conservador plantea el problema de la *individualidad* de una manera radical.

IV) El concepto del *organismo* social lo desarrollan los conservadores para contrarrestar la creencia liberal burguesa en la aplicabilidad de todas las innovaciones políticas y sociales. Este concepto tiene una importancia especial, puesto que nace del natural impulso conservador a oponerse a la marea ascendente de la Revolución Francesa, señalando la imposibilidad de transferir arbitrariamente las instituciones políticas de una nación a otra. La importancia dada a lo cualitativo, tan característica del pensamiento conservador, nace también del mismo impulso.

V) Contra la construcción de unidades colectivas con individuos y factores aislados, al conservador opone un tipo de pensamiento que parte del concepto de un todo que no es la mera suma de sus partes. No hay que considerar el Estado ni la nación como la suma de sus miembros individuales, pero a los individuos hay que considerarlos sólo como partes del todo más amplio (cf. el concepto de "espíritu del pueblo"). El conservador piensa a base de "nosotros", en tanto que el liberal piensa a base de "yo". El liberal analiza y aísla los diferentes campos culturales como Derecho, Gobierno, Economía; el conservador busca una visión sinóptica y sintética.

VI) Una de las armas lógicas más importantes contra el estilo de pensamiento del derecho natural es la *concepción dinámica de la razón.* En un principio los conservadores oponían meramente a la rigidez de la teoría estática de la razón el movimiento de la "vida" y de la historia. Pero después descubrieron un método mucho más radical de acabar con las normas eternas de la Ilustración. En vez de considerar el mundo como eternamente cambiante en contraste con la razón estática, concibieron la razón y sus normas como cambiantes y en

movimiento. De este modo, el impulso a oponerse al pensamiento del derecho natural en realidad aportó algo nuevo, alcanzó ideas nuevas que jugaron un papel importante en la evolución posterior.

Como ya hemos dicho, en ninguna parte encontramos a un pensador conservador que haga un ataque sistemático contra el pensamiento del derecho natural en su conjunto; cada uno de ellos trata y critica sólo ciertos aspectos de él. Así, pues, es imposible yuxtaponer dos sistemas de pensamiento estáticos y plenamente desarrollados. Todo lo que puede hacerse es mostrar los dos modos de pensar, los dos modos de atacar los problemas. El análisis de sus elementos preteóricos y teóricos que hemos hecho es en nuestra opinión el único sustituto legítimo de una definición del pensamiento conservador.

Sección 3

La estructura social del conservadurismo romántico y feudal

Habiendo descrito el carácter general de cierto modo histórico de pensamiento, nuestra siguiente tarea consiste en investigar su desarrollo concreto, en todas sus diferentes corrientes, desde el punto de vista de su estructura y estratificación social.

La finalidad más importante de tal análisis es descubrir hasta dónde toda nueva tendencia de pensamiento que pueda manifestarse refleja las características sociológicas del grupo de individuos que está detrás de ella y a través del cual encuentra expresión. Deben usarse como métodos complementarios el análisis estilístico fenomenológico y lógico y el análisis sociológico.

Aquí —como ya se ha dicho— tampoco presentaremos más que una sección seleccionada de una situación histórica compleja. De las numerosas corrientes que pueden distinguirse en el flujo general del pensamiento conservador, se han elegido para este propósito las tendencias romántica y feudal.

Podemos dar muy bien una caracterización general del clima mental de un país en un momento dado, sin entrar en un análisis detallado, señalando el modo como absorbe y transforma influencias culturales extranjeras.

Una investigación, desde este punto de vista, de la atmósfera intelectual de Alemania en el periodo elegido, a saber, los decenios siguientes a la Revolución Francesa, revela como el hecho más significativo que la revolución produjo en Prusia,

centro principal del pensamiento conservador, un antagonismo entre las antiguas tendencias feudales y el racionalismo burocrático de la monarquía del siglo XVIII La Revolución Francesa tuvo indudablemente una influencia revolucionaria sobre la burguesía prusiana. Pero quizá fue aún más importante su efecto en la debilitación, durante algún tiempo, de la alianza espiritual y política entre la monarquía absoluta y la nobleza que Federico el Grande había convertido en una de las piedras angulares de su política social.[51] No es que las clases medias fueran inaccesibles a las ideas liberales de la revolución; sabemos muy bien el entusiasmo con que los círculos más amplios de la intelectualidad alemana saludaron el estallido de la revolución en Francia.[52] Las vidas de los más conservadores y reaccionarios muestran periodos revolucionarios en su juventud. Sabemos también que hubo un número sorprendentemente grande de hombres con ideas liberales entre los altos funcionarios y que las "reformas desde arriba" realizadas después de la batalla de Jena se debieron a esas influencias. Pero esta reacción liberal a la Revolución fue en lo esencial de carácter ideológico; en gran parte fue anulada por el desarrollo subsiguiente de factores históricos reales.

Ese hecho en sí mismo no tiene por qué sorprendernos. El complicado tipo intelectual de toda época está condicionado histórica y socialmente. Por consiguiente, una de sus características es reaccionar a las influencias ideológicas externas de una manera definida que refleja su propia estructura específica, y darles nueva forma para adaptarlas a la dirección de su propio desarrollo. Las ideas de 1789 exigían, en contraste con la teoría del absolutismo real, que el Estado fuera construido "desde abajo" en vez de "desde arriba". Cuando entraron en Alemania, sólo pudieron poner en movimiento y traer a la vida los elementos del cuerpo político alemán, y más específicamente del prusiano, que existían allí como fuerzas histórica y socialmente importantes. Eran los estamentos, de

[51] Federico el Grande escribió en su Testamento Político de 1752: "Un objetivo de la política del rey de Prusia es la conservación de la nobleza. Porque, cualesquiera que sean los cambios que puedan producirse, quizá pueda encontrar una nobleza más rica, pero nunca encontrará una más valerosa y leal. Con el fin de ayudar a la nobleza a conservar sus propiedades, debe evitarse que adquieran haciendas tituladas personas plebeyas. Debe estimulárseles a que inviertan su capital en el comercio, de suerte que únicamente un noble pueda comprar una hacienda, si otro se viera obligado a venderla" ("Friedrich der Grosse, Die politischen Testament", *Klassiker der Politik*, ed. Meinecke, Oncken, vol. 5, p. 33, Berlín, 1922). Para el desenvolvimiento posterior, *vide* F. A. L. v.d. Marwitz, *Ein märkischer Edelmann im Zeitalter der Befreiungskriege*, ed. F. Meusel, 2 vols. en 4 medios vols., vol. 2, pp. 80 *ss.*

[52] Cf., por ejemplo, *Die deutschen Republikaner unter der französischen Republik*, por Venedey, Leipzig, 1870.

los cuales uno solo, la nobleza, era políticamente efectivo.[53] Todas las demás influencias estaban en aquel tiempo destinadas a ser meramente "ideológicas".

Podemos ver en los primeros decenios del siglo XIX en Prusia un experimento sociológico, por decirlo así, que revela lo que ocurre cuando ideas que han nacido auténticamente en una etapa más avanzada de desenvolvimiento social entran en una sociedad socialmente atrasada, pero culturalmente madura. Alemania, y especialmente Prusia, cuyo destino fue decisivo para el pensamiento conservador, estaban muchos decenios detrás de los países occidentales en la evolución económica hacia el capitalismo. No tenemos por qué aceptar el cálculo de Federico el Grande sobre el atraso de Alemania en su tiempo.[54] Pero la opinión de Marx probablemente es correcta, y sostenía que la situación social de Alemania en 1843 correspondía aproximadamente a la de Francia en 1789.[55] En tiempo de la Revolución Francesa ni Alemania ni *a fortiori* Prusia poseían un equivalente real de los "estados" tercero ni cuarto. La transformación de la sociedad feudal de estados en una sociedad de clases estaba todavía en sus primeras etapas. El proletariado lo formaban artesanos que todavía vivían para todos los intentos y propósitos en un sistema de guildas y no reaccionaban como clase a la presión externa. Ni el *Mittelstand* correspondía realmente al *tiers état;* como ha demostrado Sombart, todavía no era en absoluto una burguesía.[56] Social y políticamente inmaduro, carecía aún de objetivos claramente definidos y de un propósito consciente; estaba a merced de diversidad de corrientes y contracorrientes ideológicas. El

[53] Cf., por ejemplo, *Die Entstehung der Konservativen Partei und die preussischen Agrarverhältnisse vor 1848*, por E. Jordan, pp. 9 *s.*, 1914. También *Geschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert*, por G. Kaufmann, p. 48, Berlín, 1912.

[54] Cf., por ejemplo, *Die französischen Einflüsse auf die Staats- und Rechtsentwicklung Preussens im 19. Jahrhundert*, por E. v. Meier, vol. 1, p. 6, Leipzig, 1907. Meier considera correcta la observación de Federico el Grande de que la situación intelectual de Alemania correspondía a la de Francia en tiempo de Francisco I si se aplica a los primeros años de la vida de Federico.

[55] *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, por Carlos Marx, vol. I, p. 385.

[56] "El *Mittelstand* comprendía en aquellos días a todo el que no pertenecía a la nobleza ni a las clases inferiores. No tenía el carácter de una clase en el sentido que nosotros le damos a esta palabra. Algunas veces parecía el grupo de quienes tenían una buena posición moderada; otras veces parecía más los sectores instruidos de la población" (Sombart: *Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert*, p. 444, Berlín, 1921). Cf. también la observación de K. F. Moser frecuentemente citada: "Carecemos de aquel poder mediador que Montesquieu consideraba apoyo y defensa de una buena monarquía: *le tiers état*". Por razones de espacio no podemos entrar en un análisis económico más completo del sistema social de aquel tiempo.

Mittelstand todavía no tenía lugar preciso en el sistema social, lugar definido por sus propios intereses. En consecuencia, la mayor parte de sus individuos eran políticamente indiferentes. Estaban prestos a dar la bienvenida a ideas nuevas; pero también eran inestables y estaban prontos a cambiar de talante cuando las cosas iban mal o no iban de acuerdo con sus expectativas abstractas. Todas esas características eran síntomas claros de que los diferentes intereses del *Mittelstand* todavía no se habían integrado siguiendo lineamientos de clase. La razón de la influencia relativamente débil de la Revolución Francesa es, pues, que suscitó una reacción puramente ideológica: el elemento burgués era en aquel tiempo en Alemania menos capaz de acción política que cualquiera otro estrato social.

Una reacción activa a la Revolución la tuvieron únicamente los estratos de Prusia a quienes su propia historia y el carácter del orden social permitían ser políticamente efectivos: la nobleza y la burocracia. Si queremos decirlo en forma exagerada: Para nuestro propósito, el efecto más importante de la Revolución Francesa es que el conflicto francés entre el rey y el pueblo aquí se reprodujo en un nivel "más elevado". Tomó la forma de una lucha entre los estados (la nobleza), que forma y construye el Estado "desde abajo", y la monarquía, que gobernaba el Estado "desde arriba" y estaba representada en Prusia por su burocracia. El resultado es un curioso juego de influencias recíprocas. El impulso revolucionario propiamente dicho de la Revolución Francesa dio vida y sentido a los propósitos de la nobleza que quería formar y gobernar el Estado "desde abajo", insiste en los privilegios de los estamentos y busca una sociedad "orgánica", un deseo de revivir la estructura corporativa de la sociedad medieval.[57] Por otra parte, el impulso mecanicista, racionalista y centralizador de la Revolución Francesa encuentra sus exponentes en la burocracia, que lo usa como arma contra la nobleza. Lo que complica más aún la situación es que en Prusia la Revolución fue al principio verdaderamente impuesta "desde abajo". (La expresión "revolución desde arriba" fue acuñada por von Hardenber.) Reformas que exigía el desenvolvimiento del Estado hacia el

[57] Pueden servir de ilustración las siguientes frases de v. d. Marwitz: "Por activo y benévolo que sea un gobierno, es inútil para el Estado a menos que los gobernados comprendan y compartan [*miterleben*] sus actividades" (*op. cit.*, vol. 2, p. 58), o (*ibid.*, nota): "El Estado no consiste en hombres que *viven unos al lado de otros*, y de los cuales unos gobiernan y otros obedecen; consiste en hombres que viven *unos dentro de otros*, es la dirección espiritual *unificada* de su voluntad". "Der Staat ist nicht ein *Nebeneinandersein* von Menschen, deren einige befehlen, die anderen gehorchen, sondern das *Ineinandersein* dieser Menschen—die *gemeinschaftliche* geistige Richtung ihres Wollens...").

capitalismo las realizó el Estado absolutista, apoyado por su burocracia. Fueron llevadas a cabo sólo en parte en interés de las masas. En cierta medida fueron dirigidas contra la nobleza.

En Francia la Revolución había dado lugar a una alianza defensiva entre la nobleza, la monarquía y la Iglesia. En Prusia la *verdadera* presión desde abajo fue insignificante. En consecuencia, el resultado fue una debilitación de la alianza entre la nobleza y la burocracia. La situación encontró su expresión ideológica en una reacción feudalista. Fue un movimiento que en su pensamiento e ideas perteneció al siglo XIX. Luchó con las armas ideológicas más avanzadas por objetivos determinados por la posición social de la nobleza. Expresaba, pues, en términos modernos objetivos que tenían su base y su justificación sociales en una época pasada hacía ya mucho tiempo. La reacción ideológica contra la Ilustración se combinó con la reacción social de la nobleza. El romanticismo tomó un carácter feudalista; el conservadurismo feudal de la nobleza asumió un matiz romántico. De esa combinación nacieron los rasgos peculiares que hasta nuestros días caracterizan la mentalidad "alemana".[58] Lo que nos impresiona como modo "ale-

[58] No podemos aceptar la opinión de los que consideran los modos nacionales de pensamiento como datos definitivos e inanalizables que deben deducirse directamente de los "caracteres nacionales", y que en ese sentido hablan de la mentalidad "francesa", "alemana" o "inglesa". Es posible que el estudio sociológico pueda al fin llegar a un residuo irreductible de carácter nacional, aunque hasta ese mismo residuo no puede considerarse como inmodificable en el transcurso del tiempo. Pero hay que tomar primero en cuenta todos los factores que pueden deducirse de la historia y de la estructura social de la nación. Una vez que se ha adoptado este punto de vista, hay que darse cuenta de que los que hablan de un modo "nacional" de pensamiento en realidad se refieren al pensamiento de un periodo particular de la vida nacional, y dentro de ese periodo sólo al pensamiento de un estrato social particular que por ventura tuvo una influencia decisiva en la cultura nacional durante aquel periodo. Toman este modo de pensar estrictamente definible lógica e históricamente como el modo de pensar de toda la nación en todos los tiempos. En esta forma es errónea la opinión. Lo que es cierto es que determinadas épocas, y en esas épocas determinados estratos sociales, pueden tener un efecto duradero sobre los hábitos mentales de una nación, en especial si la época es decisiva para el desarrollo de la historia y la cultura nacionales. En este sentido, A. de Tocqueville (*L'ancien régime et la révolution*, 8ª ed., p. 217, París, 1877) dedujo la tendencia francesa al pensamiento abstracto, de un modo totalmente correcto, de la importancia sociológica de la era prerrevolucionaria, y la mentalidad de aquella era, a su vez, del predominio cultural de una clase intelectual que estaba excluida del gobierno y la administración del país. En la misma medida, pero en dirección opuesta, los años de las guerras napoleónicas y del periodo de reacción que las siguió fueron decisivos para el carácter del pensamiento alemán. La mentalidad "alemana" ha sido siempre desde entonces tan completamente romántica e historicista, que hasta su misma oposición, que nació en aquella atmósfera, no pudo nunca

tracorriente. Se convirtieron en objeto de atención y afecto especiales para todos los que, por razón de su historia personal y su tradición social, todavía eran capaces de pensar y sentir en tales términos, exactamente como en el campo opuesto la corriente racionalista había encontrado sus representantes en la burguesía progresista, en la monarquía y en la burocracia.

Al principio, el movimiento romántico estuvo muy laxamente conectado con las tendencias políticas de la época. Todo lo que podemos decir es que prevalecieron simpatías revolucionarias en armonía con el humor que predominó en el periodo prerrevolucionario. Después de la Revolución Francesa los diversos sectores nacionales del movimiento romántico siguieron sus propios caminos, cada uno de ellos de acuerdo con la estructura social del país. Las circunstancias especiales de Alemania explican por qué el romanticismo alemán se orientó hacia el conservadurismo y la reacción.[60] En todo caso, esta evolución significó un refuerzo de todas las tendencias que dentro del movimiento romántico eran desde el principio puestas al mundo nuevo del capitalismo y del liberalismo. La característica peculiar del romanticismo alemán es, pues, que une cada vez más la oposición ideológica y política contra el mundo moderno.

A este antagonismo ideológico y político contra las fuerzas básicas del mundo moderno no hay que permitirle ocultar el hecho de que el movimiento romántico no es precisamente una reacción puramente retrógrada. La mentalidad romántica ya había absorbido y neutralizado la aportación del racionalismo moderno. No basta considerar el romanticismo simplemente como un contramovimiento diametralmente opuesto y totalmente heterogéneo respecto del racionalismo. Más debiera compararse al vaivén de un péndulo: un retroceso súbito desde el punto extremo alcanzado en una dirección. El paso del racionalismo al irracionalismo —tanto en la vida emocional como en las actividades intelectuales del individuo— ocurre aun entre los principales representantes de la misma Ilustración. Así, en Rousseau y Montesquieu coexisten pacíficamente el uno al lado del otro un racionalismo extremado y su contrario.[61] En Alemania, los precursores del movimiento romántico, los hombres del *Sturm und Drang*, Hamann y Herder, aparecen ya en el apogeo de la Ilustración. Sólo el vaivén del péndulo que deriva sus impulsos de las mismas fuerzas que el movimiento racionalista explica por qué —a pesar de innegables contrastes radicales— el romanticismo muestra

[60] Para la situación en Francia cf. *Plitische Romantik*, por C. Schmitt-Dorotic, Munich y Leipzig, 1919, en especial la introducción.

[61] "Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion", por A. Wahl, en *Historische Zeitschrift*, vol. 109, 1912.

cualidades que recuerdan el racionalismo del siglo XVIII: entre ellas su excesivo subjetivismo, que es, sin duda, una forma de subjetivismo muy diferente del subjetivismo de la Ilustración; además, su tendencia —coexistente con un pronunciado irracionalismo pragmático— a racionalizar todas las fuerzas irracionales de la mente que el racionalismo de la Ilustración con todos sus métodos abstractos no hubiera podido nunca captar realmente.

Por el tiempo en que esta corriente romántica toma la forma de un "movimiento", sus representantes hay que buscarlos principalmente entre la "*intelligentsia* socialmente independiente".[62] Así, tiene su base social en el mismo estrato que la Ilustración. Pero hay también una diferencia. En la Ilustración, ese estrato y sus portavoces filosóficos estaban aún, por decirlo así, en contacto con sus orígenes sociales e históricos. Los escritores burgueses de la Ilustración podían todavía apoyarse en el respaldo ideológico de la burguesía. La conversión al romanticismo significó para la *intelligentsia* un creciente aislamiento social y filosófico.[63] En ninguna parte es más manifiesto hasta qué punto constituye la *intelligentsia* un fenómeno sociológico distinto cuyo lugar dentro del organismo social es tan difícil de determinar precisamente a causa de la inestabilidad de su situación social y su carencia de una posición económica segura. La intelectualidad alemana, en la medida en que fue socialmente desarraigada, fue en realidad muy maltrecha durante aquel periodo. Periódicos en el sentido nuestro, no había ninguno, y los últimos años de la vida de Kleist revelan lo que significaba mantener vivo un diario como el *Berliner Abendblätter*.[64] Podía uno esforzarse en existir como escritor independiente, profesión que era entonces de origen muy reciente. Klopstock, Lessing y Wieland fueron en realidad los primeros escritores alemanes que intentaron vivir sólo de su producción literaria.[65] En vista de las dificultades que implicaba el vivir como un intelectual independiente, no es de extrañar que las vidas de la mayor parte de los hombres de letras de aquel tiempo muestren, después de un periodo de violenta oposición juvenil al mundo y a su ambiente, la tendencia a refugiarse en el puerto de un empleo oficial.

[62] Expresión de Alfred Weber.

[63] El hijo del párroco se convierte en un escritor independiente, etcétera.

[64] Cf. el vívido relato de R. Steig en *Heinrich von Kleist's Berliner Kämpfe*, Berlín y Stuttgart, 1901.

[65] Cf. *Deutsche Geschichte*, por Lamprecht, vol. 8 (I), p. 209. Otros contemporáneos literarios de Lessing, Veisse, Engel, Moritz, Dutsch, no tardaron en refugiarse en medios más seguros de ganarse la vida. En relación con el tiempo de Lessing las condiciones no mejoraron hasta el de Schlegel y Novalis. Cf. *Leben Schleiermachers*, de W. Dilthey, vol. I, segunda edición, pp. 193, 255, Berlín y Leipzig, 1922.

Esta combinación de una posición económica inestable con un horizonte intelectual que iba mucho más allá de su propia y angosta esfera de vida, produjo en los escritores románticos una sensibilidad enorme acompañada de incertidumbre moral y de una constante proclividad a hacerse aventureros o panfletistas mercenarios. No pueden ganarse la vida por su propio esfuerzo y sin ayuda ajena en su situación de "desarraigo". Venden su pluma a un gobierno u otro,[66] oscilan entre Prusia y Austria, muchos de ellos consiguen en aquel tiempo un empleo de Metternich, que sabe bien cómo usar sus servicios. No empleados nunca como funcionarios propiamente tales sino principalmente en servicios secretos o de propaganda, su pensamiento adquiere esa cualidad semiconcreta intermedia entre el alejamiento de los asuntos del mundo propio del idealista y la concentración exclusiva del funcionario en tareas concretas. No son ni soñadores abstractos ni hombres prácticos de mente angosta. Están característicamente interesados en explorar todas las signaturas específicas de su tiempo;[67] son filósofos natos de la historia. Éste es, en realidad, el lado positivo de su actividad, porque tiene que haber, y debe haber siempre, hombres suficientemente libres de las ligaduras corrientes para echarse a la espalda otros cuidados que los de la rutina común de la vida;[68] y cuanto más enmarañado se hace

[66] Adam Müller hasta hizo la oferta a Hardenberg de editar, al servicio del gobierno, un periódico al mismo tiempo gubernamental y de oposición.

[67] Un ensayo de Federico Schlegel se tituló "Die Signatur des Zeitalters".

[68] Si uno intentara especular *a priori*, sin tener en cuenta la experiencia histórica, en qué punto de la estructura social es probable que nazca una filosofía de la historia (en otras palabras, el interés por la totalidad del proceso de la historia), creería probable que reflexionasen sobre esos aspectos generales quienes, por su posición social, son responsables del conjunto: altos funcionarios, diplomáticos, reyes. Pero la experiencia demuestra que esta conjetura es, a lo sumo, parcialmente correcta. Los altos funcionarios civiles poseen la experiencia práctica y el conocimiento necesarios de las fuerzas que actúan, pero su punto de vista general tiende a considerar la sociedad en el aspecto de la administración o del poder político. Esa perspectiva no puede dar nunca nacimiento a una filosofía de la historia ni a la sociología. La "*intelligentsia* independiente" sin duda propende a incubar especulaciones vacías. Pero la mejor oportunidad para lograr visiones amplias del curso total de la historia se presenta cuando intelectuales dotados del instinto de las cosas concretas y, desde luego, socialmente desarraigados, se alían para los fines de fuerzas sociales que realmente existen. (En este aspecto, no tiene importancia que las fuerzas sociales a las que se suman muestren la sociedad desde arriba, como Ranke o Treitschke, o desde abajo, como Marx.) La primera generación de románticos carecía aún de este sentido de lo concreto. Aun en su último periodo (F. Schlegel, A. Müller) la especulación abstracta y el conocimiento de fuerzas reales se encuentran la una al lado del otro, pero sin relaciones entre sí. Ranke, Treitschke, Marx, muestran una fusión mucho más poderosa de ambas facultades; casi

el proceso social, mayor es la necesidad de tales hombres, que están en situación de arrojar luz sobre su curso. Al principio, o por lo menos en una coyuntura importante de aquel desarrollo, que representa, por así decirlo, la creación por la historia de un órgano de auto-observación, surgen las especulaciones de la Ilustración sobre la filosofía de la historia. El pensamiento romántico desempeña la misma función, aunque las normas de valor que aplica son diametralmente opuestas a las de la Ilustración. De esta fuente ha sacado también la sociología alemana su predilección por los problemas de la filosofía de la historia, predilección que, en contraste con la sociología occidental, aún conserva como su cualidad característica. Éste es el elemento positivo del pensamiento político romántico. Su cualidad negativa es su predisposición a justificar cualquier causa y cualquier situación.

Los intelectuales desarraigados son los típicos filósofos-abogados, *ideólogos* que pueden encontrar argumentos en favor de cualquier causa política a cuyo servicio estén. Su propia posición social no los vincula a ninguna causa, pero tienen un sentido extraordinariamente refinado para todas las corrientes políticas y sociales que los rodean, y la habilidad de descubrirlas y penetrar su espíritu. Por sí mismos, no saben nada. Pero si entran en relación con los intereses de otra persona y se identifican con ellos, los conocerán mejor, realmente mejor, que aquellos para quienes la naturaleza de las cosas reserva dichos intereses, por su situación social.

Por lo tanto, la sensibilidad es también la cualidad peculiar de su pensamiento. Su virtud no es la minuciosidad, sino

es posible hablar de progreso. Pueden servir de ejemplo, para ilustrar hasta qué punto aun el "primer servidor del Estado" se ve impedido por el carácter peculiar de su posición social de alcanzar una idea filosófica o sociológica propiamente tales de la estructura general de la sociedad, aun cuando él esté personalmente dotado de talento filosófico, algunas frases del Testamento Político de 1752 de Federico el Grande. Escribe: "Los proyectos políticos demasiado ambiciosos y complicados no tienen mejor éxito que los movimientos excesivamente ingeniosos en una guerra..." Da algunos ejemplos históricos y continúa: "Todos esos ejemplos muestran que los grandes proyectos que se emprenden demasiado pronto no llegan nunca a realizarse. La política está demasiado expuesta a accidentes. No da a la mente humana ningún poder sobre los acontecimientos futuros ni sobre nada que pertenezca al reino del azar. El arte de la política consiste más en aprovechar las oportunidades favorables que en producirlas con una planeación previa cuidadosa. Por esta razón, os aconsejo no hacer tratados concernientes a acontecimientos inciertos del futuro, sino que conservéis vuestra libertad de acción para poder tomar decisiones de acuerdo con el momento, el lugar y el estado de vuestros asuntos: en una palabra, como lo requieran vuestros intereses en aquel momento" (pp. 61 s.). Aun los "ensueños políticos" que siguen no se abren paso a través de la "actitud táctica". El agente mismo está demasiado cerca para poder ver más allá de las apariencias de los hombres y los asuntos y penetrar en las relaciones estructurales.

un instinto para los acontecimientos de la vida espiritual e intelectual de su sociedad. Por consiguiente, sus construcciones siempre son falsas, o hasta deliberadamente falsificadas. Pero siempre hay algo que está observado con astucia. En eso estriba la fecundidad del movimiento romántico para las ciencias sociales.[69] Lanzó problemas a la discusión, descubrió nuevas esferas completas de estudio; pero quedó para la investigación posterior el separar los hechos de las meras construcciones intelectuales. El intelecto "ilustrado" de los *filósofos* franceses tuvo que sustituir con ingenio y *esprit* la base científica de que carecía. En los románticos ese ingenio se convirtió en una forma específica de sensibilidad: la facultad de descubrir matices finos de cualidad, maestría suprema en el arte de la simpatía y la estimación emocionales. Así, la corriente intelectual de *esprit* literario y romanticismo produce un componente que podemos llamar "pensamiento cualitativo". Su otro componente brota al mismo tiempo, aunque en forma totalmente distinta, de la actitud del conservadurismo feudalista.[70] Como hemos visto, a su carencia de raíces firmes en la estructura social se debió el que los románticos fuesen excluidos de la comprensión de los objetivos últimos, el que su pensamiento estuviera lleno de dirección, pero sin punto de partida, el que defendieran causas que tenían su base social en otra parte: en estratos de mayor vitalidad social. Su destino es típico del destino de la *intelligentsia* en el mundo moderno, cuya huella puede seguirse fácilmente desde el siglo XVIII. El destino del mundo de pensamiento está a cargo de un estrato socialmente desarraigado, o apenas arraigado, cuyas afinidades y situación de clase en la sociedad no pueden ser definidas con precisión; estrato que no encuentra los objetivos que persigue dentro de sí mismo sino en los intereses de estratos con un lugar más definido en el orden social. Este hecho es de la mayor importancia para el pensamiento moderno, porque las direcciones y finalidades últimas de los movimientos ideológicos están determinados por su ambiente

69 Sobre la importancia del romanticismo para la historiografía, cf. *Wesen und Ausbreitung*, de v. Below, suplemento a su libro *Über historische Periodisierung* (*Einzelschriften zur Politik und Geschichte*, ed. por H. Roesler, núm. 11, Berlín, 1925). Véase también *Die Deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen*, de v. Below, 2ª ed. (*Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*, Munich y Berlín, 1927.)

70 Cuando se mezclan dos corrientes de pensamiento, es tarea que compete a la sociología del conocimiento descubrir en ambas los elementos que mostraban una semejanza interna aun *antes* de la síntesis y que hizo así posible dicha síntesis. Ésta es una de las consideraciones guías en esta parte de nuestro estudio. El problema metodológico ha sido indicado anteriormente, en un sentido análogo, por Max Weber en su *Religionssoziologie*, vol. I, p. 83.

social. Si hasta esas finalidades últimas se abandonaran en manos de aquella *intelligentsia* socialmente desarraigada, no tardarían en dispersarse y desmenuzarse. Por otra parte, si no existiera el estrato de intelectuales socialmente libres y desarraigados, fácilmente podría ocurrir que desapareciese todo contenido espiritual de nuestra sociedad cada vez más capitalista y quedasen sólo intereses materiales desnudos. Porque son estos últimos los que están en la base de las ideas y de las ideologías.

Si quisiera llevarse la descripción del carácter peculiar del pensamiento de los escritores románticos más allá de las dos cualidades que ya se han mencionado (su interés por la filosofía de la historia y su sensibilidad para las diferencias cualitativas), difícilmente podría hallarse una definición mejor del elemento romántico que la que dio el mismo Novalis. Dice: "El mundo debe ser romantizado. Éste es el camino hacia su sentido original. Romantizar no significa sino *elevar al nivel más alto de cualidad.* Mediante esa operación el yo más bajo se identifica con el yo más elevado, ya que nuestra alma consta de una serie de niveles cualitativamente diferentes. Esa operación es aún totalmente desconocida. *Al dar un sentido noble a lo vulgar, una apariencia misteriosa al lugar común, la dignidad de lo desconocido a lo conocido, el aspecto de infinito a lo finito,* lo romantizo".[71] Nos agradaría definir de nuevo esta "técnica" de pensamiento diciendo que encuentra para los hechos de una situación dada un nivel más elevado de causa y de sentido del que habitualmente va asociado con ellos. Creemos que esto no hace más que expresar con palabras diferentes lo que Novalis dice en la cita anterior. Al mismo tiempo revela que los hechos de una situación no son creados ni descubiertos por el pensamiento romántico, el cual se limita a recibirlos de alguna parte. Un ejemplo típico de este método de "romantización" es el tratamiento romántico del catolicismo o de lo nobleza. La existencia de la nobleza es un hecho empírico. Suponiendo conocidas y dadas todas las faltas y virtudes de la nobleza, el pensamiento romántico hace su aportación descubriendo un "principio" y representando el desenvolvimiento histórico de la nobleza como una lucha entre principios antagónicos. Los hechos, que en sí mismos son simplemente partes de una situación causalmente inter-relacionada, especialmente a los ojos de una persona que sustenta una actitud positivista, reciben así una interpretación nueva como aspectos de un todo significativo. Esa "romantización" indudablemente proyecta una luz nueva sobre los hechos ("siempre

[71] Novalis: *Schriften*, ed. de J. Minor, vol. 2, pp. 304 *s.*, Jena, 1907. (Las cursivas son mías.)

hay algo observado con astucia"), pero oculta las relaciones reales.[72]

No sería necesario dedicar mucho tiempo a este método de "romantizar" si se limitara a la esfera política. Pero lo peculiar es que este método lleva al redescubrimiento y a la comprensión de un *modo de pensamiento* más antiguo y que de otra manera hubiera seguido latente. Precisamente porque el pensamiento romántico no acertó a encontrar sus objetivos políticos dentro de sí mismo, tomó, en determinada etapa de su desarrollo, ciertas ideas fundamentales, opuestas a la Ilustración, del inventario de ideas del *conservadurismo feudalista.* "Romantizó" ciertas tesis conservadoras elaboradas por tanteo en una metodología completa y las adaptó a fines políticos.

En la importante coyuntura en la historia del pensamiento social alemán en que el romanticismo de los intelectuales (como reacción ideológica contra la Ilustración) se da la mano con la corriente del conservadurismo feudalista, aparece Adán Müller con sus *Elemente der Staatskunst* (Elementos de política). Adán Müller no es autor que merezca atención por su originalidad creadora ni por el sólido valor de sus obras; pero es una de esas figuras históricas que han contribuido mucho a dar forma al pensamiento de su época, o por lo menos a uno de sus movimientos predominantes. Es el *ideólogo* y el romántico nato en el sentido que acabamos de definir; receptivo más bien que creador, pero al mismo tiempo en *connaisseur,* dotado de sentido exquisito para recoger lo que conviene del fecundo oleaje de las ideas contemporáneas.[73]

[72] Subrayamos en el texto el carácter encubridor del pensamiento romántico. Pero podría demostrar que el método romántico de pensamiento es fecundo en campos donde la interpretación es apropiada. La razón es que la esfera espiritual puede ser penetrada hasta "profundidades" diferentes. El sentido positivo de la observación de Novalis y de todo el modo romántico de pensar radica en el hecho de que, en contraste con la Ilustración, conocía esas diferentes profundidades. Por razones de espacio tenemos que abstenernos aquí del análisis fenomenológico que mostraría eso en detalle. Pero ese análisis también demostraría que la preocupación romántica por esas "profundidades" no era auténtica. El predominio de la actitud subjetiva introdujo un elemento arbitrario en sus interpretaciones e impidió al pensador penetrar realmente en su asunto. Esto explica también la posibilidad del abuso al cual se presta el método de "romantizar": la tendencia a interpretar, o a comprender "desde adentro", situaciones causalmente inter-relacionadas que, por su naturaleza objetiva, no admiten tal interpretación, y a dignificar relaciones de poder innobles y brutales al "interpretarlas". Es muy significativo que la posibilidad de una doble interpretación esté ya contenida en la definición de Novalis: una interpretación que intenta sondear las "profundidades" del alma, y otra que conduce a la elegantización ideológica de las cosas tales cuales son. El movimiento romántico realizó ambas posibilidades.

[73] La literatura sobre el romanticismo es demasiado extensa para darla aquí completa. Parte de ella está recogida en *Einführung in die*

Como aquí nos interesan únicamente las principales tendencias de pensamiento, no podemos estudiar en detalle los comienzos del romanticismo político, y es poco lo que hay que decir de los primeros escritos políticos de Novalis y de Federico Schlegel. Todo lo que contienen que llegó a ser importante para el desarrollo subsiguiente del pensamiento está de un modo o de otro elaborado en el sistema de Adán Müller. Se destaca el hermoso ensayo de Novalis *Cristianismo o Europa* (1799), pero es un sueño poético más bien que pensamiento político.[74] Su propósito ideológico lo descubrió Müller: la crítica del protestantismo y la alabanza de la jerarquía católica. Con Novalis se manifestó abiertamente aquel curioso anhelo protestante por la Iglesia abandonada, que produjo un considerable movimiento de conversiones y que tenía su base sociológica en los intereses de Austria, en la Santa Alianza y en el ultramontanismo.

Adán Müller recogió un elemento del primer periodo del pensamiento romántico, que adquirió inmensa importancia para la formación de la actitud romántica. Es el elemento *panteísta*, que, como actitud intelectual formaba curioso contraste con la estructura jerárquica de la concepción del mundo y del pensamiento católicos.[75] El panteísmo apareció por primera vez en el mundo moderno en el Renacimiento, cuya filosofía de la naturaleza era un reflejo intelectual de la actitud panteísta ante la vida. Como corriente caudalosa de pensamiento fue vencido por el desarrollo de la ciencia natural.

romantische Staatswissenschaft, de J. Baxa, pp. 176 *ss.*, Jena, 1925, y en el segundo volumen de la edición de Baxa de los *Elemente der Staatskunst* de Adán Müller. Son útiles los capítulos pertinentes de *Weltbürgertum und Nationalstaat*, de Meinecke, y de *Der Historismus und seine Probleme*, de Troeltsch. De las obras recientes pueden mencionarse, por ejemplo, el volumen especial sobre el romanticismo de la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 2º año, cuaderno 3, Halle, 1924; *Die Staatslehre Adam Müllers in ihrem Verhältnis zur deutschen Romantik*, por R. Aris, Tubinga, 1929; *Die Wesensbestimmung der deutschen Romantik*, por I. Petersen, Leipzig, 1926; *Bücherwelt und wirkliche Welt*, por S. v. Lempicki; "Ein Beitrag zur Wesenserfassung der Romantik", por el mismo, en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, pp. 339 *ss.*, 1925; *Die Staatsauffassung des Rationalismus und die Romantik und die Staatsidee Fichtes*, por G. A. Waltz, Berlín, 1928. La mejor reseña breve en inglés del pensamiento político de los románticos alemanes se encuentra en la *History of Political Thought in Germany 1789-1815*, por R. Aris, 2ª parte, Londres, 1936.

74 Hay una antigua traducción inglesa de J. Dalton, Londres, 1844. Para Novalis, véase "Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Fr. v. Hardenbergs" (*Deutsche Forschungen*, vol. XII), Francfort, 1925.

75 Para la historia del panteísmo cf. los ensayos de W. Dilthey en el vol. II de sus *Obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947; y las partes pertinentes de su vida de Schleiermacher. Véase también *Die Halbkantianer und der Pantheismus*, por H. Titter, Berlín, 1827.

Pero había manifiestamente miles de pequeños riachuelos en los que había sobrevivido. El periodo del *Sturm und Drang* marca su primera reaparición poderosa. Bien sabido es cuánto tiñó el pensamiento de Goethe.[76] Esta actitud ante la vida se convirtió en parte del primer pensamiento romántico, y parece haber alguna verdad en el epigrama que dice: cuando el protestantismo se hace ateo tiende a convertirse en pantísmo, y cuando el catolicismo se hace ateo se convierte en materialismo.[77] La actitud panteísta dominó el primer periodo del romanticismo y le dio un color especial. Como su característica más pronunciada aparece el sentimiento o la idea de que Dios no se muestra sólo en el principio y que es experimentado no sólo como Creador de la naturaleza, sino que vive en cada partícula de ésta.[78] En cierto sentido, tanto el pensamiento generalizador, inductivo y positivista de la ciencia natural, como las concepciones del dogma católico se oponen a este tipo de pensamiento, por mucho que difieran entre sí.

Porque la Iglesia católica y el positivismo científico se parecen en que ambos conciben el mundo inmanente como racional, y por lo tanto como racionalmente inteligible. Por esta razón, muy bien pueden —como repetidamente hemos dicho ya— unir sus fuerzas. El milagro (lo irracional) está para el pensamiento católico en el comienzo como creador y como acto de creación; para la ciencia natural lo irracional o bien ha desaparecido completamente, o bien ha sido relegado a una especie de esfera transcendental de cosas en sí. De cualquier modo, ambos sistemas de pensamiento poseen una esfera purificada que es totalmente asequible al análisis racional. En contraste con todo esto, el panteísmo siente la vida y a Dios en todas partes. Siente una vitalidad que es inaccesible al intelecto rígido con sus conceptos genéricos abstractos. El pensamiento, donde representa algún papel, experimenta aquí un cambio de función. Su tarea no consiste ya en reconocer y registrar las reglas del juego, las leyes generales que gobiernan el mundo, sino en moverse en armonía con el crecimiento y las fluctua-

[76] Cf. "Zur Struktur des Pantheismus: Die Kategorie der Totalität in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften", por F. Bulle, en *Euphorion*, vol. 21 (1914), pp. 156 *ss.*

[77] Esta conexión ya fue advertida por F. Schlegel ("Signatur des Zeitalters", publicado en *Concordia*, periódico dirigido por él, pp. 45 *ss.*, 1820-23). También *Gegen wärtige Parteien*, de Stahl, conferencia 27; cf. *Weltanschauungsmotive*, de v. Martin, pp. 374 *s.*

[78] Puede citarse un pasaje que ilustra el talante y la estructura del pensamiento panteísta: "Siente cómo un día de primavera, una obra de arte, un ser amado, cómo la felicidad doméstica, los deberes cívicos, los hechos humanos se entretejen, en todas las dimensiones del globo, con el universo, donde un arte sigue al otro y el artista vive para siempre..." (A. Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, libro I, "Der Gegensatz", p. 92, Berlín, 1804).

ciones del mundo. Del panteísmo nacen dos tendencias de pensamiento. Una es la tendencia a pensar por analogías,[79] que existió en la alquimia y la astrología medievales, reapareció después en las especulaciones románticas sobre la naturaleza y finalmente fue introducida en la filosofía política. Este modo de pensar concibe el mundo como totalmente vivo, pero supone que pueden hallarse ocultas en él sucesiones y analogías. La tendencia a pensar por analogías todavía no es opuesta del todo al método ordinario de pensar que busca en el mundo leyes de validez general, ya que —a su curiosa y propia manera— esta forma de pensar se esfuerza también por encontrar leyes generales, esto es, leyes morfológicas de sucesión. Este pensamiento se hace realmente panteísta cuando abandona hasta la analogía como norma de regularidad, cuando experimenta cada momento como algo único e incomparable, toda génesis como manifestación de una fuerza vital, y asigna al pensamiento la tarea de seguir el ritmo del mundo. El pensamiento no debe *retratar* el mundo; debe *acompañar sus movimientos*. De esta tendencia nace todo lo que llamamos "movimiento dinámico". El panteísmo del siglo XIX representa una forma especial porque se convirtió en un panteísmo histórico, ya que la experiencia más alta de la esencia de la vida parecía ser la experiencia de la historia.

Más adelante seguiremos en detalle los diferentes destinos del panteísmo romántico. Por el momento basta con afirmar que el estilo panteísta dinámico de pensamiento fue la herencia más importante que Adán Müller recibió del primer periodo romántico. Al mismo tiempo, es interesante observar la lucha que tiene lugar en ese pensamiento entre el principio jerárquico y estático del Catolicismo y la nueva dinámica. Casi es posible poner el dedo sobre el lugar exacto de los *Elemente der Staatskunst*[80] en que la concepción panteísta de las cosas va desapareciendo gradualmente y cede el lugar al modo jerárquico de pensamiento. Más adelante tendremos que examinar otras dos influencias que dejaron su huella en los *Elemente*: Edmundo Burke y Justo Möser.

Antes de dedicarnos al análisis de estas influencias adicionales, es necesario investigar la situación sociológica concreta en que los *Elemente der Staatskunst* fueron escritos y que es la única que nos da derecho a considerar la obra como históricamente representativa. Como anuncia la portada, el libro

[79] Carl Schmitt, en su *Potitische Romantik*, estudia muy inteligentemente la tendencia a pensar por analogías y la técnica de "eliminar dualidades por medio de un *tertium quid* más elevado" en el punto de vista católico. Creemos que Schmitt no hace justicia al elemento dinámico esencial contenido en ese tipo de pensamiento.

[80] Cf. *Elemente der Staatskunst* de A. Müller, semi-vol. I, p. 218, y el comentario marginal de Baxa al pasaje.

está formado por conferencias leídas en el invierno de 1808-1809 en Dresde "en presencia de Su Alteza el Príncipe Bernardo de Sajonia-Weimar y un grupo de estadistas y diplomáticos", y fueron impresas el mismo año en forma de conferencias. El libro anticipa un estado mental que no encontró expresión en la política práctica hasta el nacimiento de la oposición aristocrática contra Hardenberg en 1810-1811.[81] El principal tema del libro es un alegato a favor de la nobleza y de la actitud feudalista en conjunto. Éste es el núcleo en torno del cual desarrolla el autor todo un sistema de filosofía política, con argumentos muy brillantes y un virtuosismo intelectual incomparable. La ocasión inmediata para la elección del tema fue un folleto del escritor liberal Buchholz, "Sobre la Nobleza Hereditaria", que, según el testimonio de Gentz, causó inmensa consternación entre la vieja nobleza.[82] No queremos detenernos en el hecho muy discutido de que Gentz animó a Müller en una carta a escribir una refutación del libro de Buchholz y le prometió una "existencia excepcionalmente agradable" como recompensa.[83] Para nosotros ese hecho es importante únicamente porque revela con claridad que la alianza entre el pensamiento romántico y el feudalista fue causalmente determinada por las relaciones sociales reales. Dos corrientes de ideas a las que eran inherentes ciertas afinidades fueron inducidas a mezclarse y unirse por la influencia de las circunstancias sociales externas.

Después de estos comentarios sobre la situación sociológica real, podemos volver al estudio de los dos contribuyentes no románticos al pensamiento de Adán Müller que hemos mencionado: Burke y Justo Möser. La influencia del primero es mucho más manifiesta, no sólo porque Müller se refiere con frecuencia a él, y lo pone sobre las nubes, sino porque hay pruebas materiales de su influencia, es decir, que puede hacerse ver sin dificultad que ciertas ideas proceden a Burke. Las influencias del elemento feudalista sobre la obra de Müller, por la otra parte, son más profundas; y ésta es quizá la razón por la cual son mucho más difíciles de establecer por métodos "positivistas". Adán Müller no cita a Möser ni una sola vez.[84] Pero leyendo a Müller después de haber leído a Möser,

81 Cf. "Hardenberg und die ständische Opposition 1810-11", por W. Steffens, en *Veröffentlichungen des Vereins f. Geschichte d. Mark Brandenburg*, Leipzig, 1907; también *Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik*, de F. Lenz, Berlín, 1912; "Rodbertus und der agrarische Sozial-Konservatismus", por H. Sultan, en *Zeitschrift f. d. ges. Staatswissensch.*, vol. 82, pp. 71 *ss.*, 1927; *Zur Genesis der heutigen agrarischen Ideen in Preussen*, de A. Lewy.

82 Cf. *Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller, 1800-29*, p. 140, Stuttgart, 1857.

83 *Ibid.*

84 Cf. "Justus Möser und Adam Müller", por Baxa, en *Jahrbuch für*

no puede dejar de advertirse cómo aquél reproduce la actitud de éste en un plano romántico; y que los escritos de Möser contienen, en una forma ingenua (no romántica), modos de pensamiento y viejas ideas feudalistas que aparecen en Müller en un "nivel" romántico. Esa influencia es tan fundamental, que no importa el individuo. En otras palabras, lo que importa no es si Müller derivó su actitud del mismo Möser, sino si Möser no representa un tipo de pensamiento tan común en su tiempo, que puede haber actuado sobre Müller a través de intermediarios totalmente diferentes.

Empezaremos por la menos problemática de las dos influencias: la de Burke.[85] También aquí lo primero que hay que hacer es determinar su situación sociológica. La importancia de Burke radica en el hecho de que fue el primer autor influyente que atacó a la Revolución Francesa. Fue el iniciador del moderno conservadurismo antirrevolucionario, y todos los que posteriormente criticaron a la Revolución Francesa desde el lado conservador fueron influidos por él de alguna manera. Fue Burke quien, más que ningún otro, proporcionó al campo antirrevolucionario ideas y lemas. Sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* fueron publicadas como un panfleto contra las sociedades y clubes prorrevolucionarios que se estaban formando en Inglaterra. Sus comentarios son, por lo tanto, consecuencia de aquella definida situación histórica. Que no obstante —y a pesar de la rapidez con que fueron escritas— hayan sido vistas por Burke tantas ideas de principio, tantas cosas que después se repetirían una y otra vez, sólo puede explicarse por el hecho de que ya podía mirar la revolución desde un punto de vista de superioridad que virtualmente imponía al espectador ideas fructuosas. Inglaterra ofrecía una perspectiva tan favorable para la adecuada comprensión de la revolución, que cada observación particular se convertía por sí misma en un enunciado de principio, se hacía "filosófica", aun para una mentalidad que era, según cualquier norma exigente, tan esencialmente antifilosófica como la de Burke. En esto

Nationalökonomie und Statistik, serie 3, vol. 68, Jena, 1923. Baxa se limita principalmente a estudiar la analogía de *ideas*, mientras nosotros debemos tratar de descubrir analogías mucho más fundamentales, a saber, en el modo general de pensamiento.

[85] Es imposible dar aquí una reseña amplia de la literatura sobre Burke. Para nuestro propósito las obras más útiles son: *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, por A. Cobban, Londres, 1929; *The Political Philosophy of Burke*, por J. MacCunn, Londres, 1913; *Edmondo Burke e l'indirizzo storico nelle scienze politiche*, por M. Einaudi, Turín, 1930; *Edmund Burke und die französische Revolution. Zur Entstehung historisch-oplitischen Denkens, zumal in England*, por F. Meusel, Berlín, 1913; también *Early Life, Writings and Correspondence of Edmund Burke*, ed. por A. R. I. Samuels, Cambridge, 1923; *Burke*, por J. Morley, Londres, 1888; *Edmund Burke*, por R. H. Murray, Oxford, 1931.

estriba el rasgo peculiar de aquella "filosofía" (y éste es el único verdadero punto de semejanza entre Burke y Möser en cuanto opuestos a Müller), que en el caso del primero se combina con la política práctica y rinde ideas filosóficas, mientras que en el caso de Müller, se aplican principios filosóficos a dominar problemas prácticos.

Es un espectáculo interesante por sí mismo observar cómo proporciona Inglaterra el primer cuadro impresionante de la Francia revolucionaria, cuadro que sirvió de guía a generaciones enteras. Es como si Inglaterra se vengara del retrato convencional que había hecho de ella el francés Montesquieu y que durante mucho tiempo fue decisivo para el juicio que en el extranjero se hacía de Inglaterra.[86]

A la pregunta: ¿qué aspectos del pensamiento de Müller están ya presentes en el de Burke? debe responderse que es simplemente la actitud específicamente conservadora lo que Müller tomó de aquél. Es primordialmente la idea de la "historia", si puede llamarse así. Mirándolo con mayor detenimiento, se advierte que la "historia" en el pensamiento de Burke no es todavía la construcción trascendental, complicada y profundamente romántica que se halla en los escritos de Müller, lo mismo que en los de Savigny. Es sólo un elemento de ese todo complejo, aunque elemento importante: el elemento de la "continuidad".[87] Burke estimuló profundamente

[86] La idea alemana de Inglaterra cambió, naturalmente, en el transcurso del tiempo. La anglomanía del joven Adán Müller acentuó la estructura feudal de la sociedad inglesa. El mismo Adán Müller abandonó de un modo característico su actitud favorable hacia Inglaterra a consecuencia de los cambios de la política exterior inglesa. (Cf. "Die Theorie vom Staat im deutschen Oesterreich 1815-48", por F. Engel-Jánosi, en *Zeitschrift f. öffentl. Recht*, p. 386, nota 3, 1921.) Es interesante observar la atracción general que en aquel tiempo ejercía Inglaterra sobre las mentalidades de la Alemania contemporánea. En el tiempo en que la Inglaterra capitalista experimentaba su primera crisis (1815-19), levantamientos de las clases trabajadoras, la agitación pro-reforma parlamentaria, y la primera oleada de crítica seria de su sistema social y político, los alemanes contemporáneos estaban aún llenos de admiración por Inglaterra, aunque cada uno por una razón diferente. Así, el joven Adán Müller veía en Inglaterra el modelo de un orden social orgánico antirrevolucionario; F. J. Stahl alaba el sistema constitucional inglés; Fr. List, el economista, consideraba a Inglaterra como la *nación predominante;* los liberales, desde Kraus a Prince-Smith, glorifican a Inglaterra como patria de Locke y de Adam Smith; y el mismo Marx toma el desenvolvimiento inglés como tipo para su análisis.

[87] Pueden citarse algunos pasajes característicos de las *Reflexiones*: "Observaréis que desde la Carta Magna hasta la Declaración de Derechos, ha sido política uniforme de nuestra Constitución reclamar y afirmar nuestras libertades como una *herencia vinculada* recibida de nuestros antepasados y que debe trasmitirse a nuestra posteridad" (Burke, *Works*, vol. 5, pp. 77 *s.*, Londres, 1801-1827). "La política me parece resultado de una profunda reflexión; o más bien el feliz efecto de seguir a la naturaleza, que es sabiduría sin reflexión, y por encima de ella... El

al conservadurismo a pensar acerca de la naturaleza histórica de la sociedad. Pero la suya todavía no es la actitud ante el factor histórico que dio nacimiento a refinamientos del método histórico, que atribuye un lugar invariable en la escala histórica de los valores a todo producto del desarrollo orgánico. Todavía no percibe todas las complicaciones del problema de las normas de valor y no logra captar la fecundidad del método relativista que, naciendo del historicismo, hasta de la posición del observador hace una cosa relativa dentro del proceso general del desenvolvimiento histórico. Desconoce la profundidad de la concepción orgánica de la sociedad y de la visión sinóptica del conjunto. Todo lo que ve es que se conseguirán resultados más útiles si se deja a las instituciones crecer gradualmente, que si el individuo se pone a construirlas en un día. Conoce la continuidad, la marcha gradual del desenvolvimiento histórico; subraya la acumulación gradual de las fuerzas históricas del pasado (adviértase el símil típicamente inglés de "capital"). Muestra hacia el pasado la reverencia que uno siente en una galería de retratos de antepasados. "Por este medio nuestra libertad se convierte en una libertad noble, que presenta un aspecto imponente y majestuoso. Tiene una genealogía y antepasados que le dan lustre. Tiene sus blasones y sus escudos de armas. Tiene su galería de retratos, sus inscripciones monumentales, sus archivos, pruebas y títulos. Pedimos reverencia para nuestras instituciones civiles según el principio por el cual la naturaleza nos enseña a reverenciar a los hombres individuales: por razón de su edad, y por razón de aquellos de quienes descienden".[88] Pero todo esto son enunciados relativamente emocionales de principios, y no expresiones de una nueva actitud fundamental. A lo sumo, pueden considerarse como la primera aparición del fenómeno que puede llamarse una concepción "positivamente histórica" de la historia, opuesta a la concepción "negativamente histórica" de la Ilustración.[89] A la Ilustración, la continuidad gradual del proceso histórico le parece un elemento negativo. Así, pues, no sería exacto decir que el conservadurismo descubrió la historia como tal, sino que descubrió un *sentido* específico del desarrollo, a saber, sus aspectos de tra-

pueblo de Inglaterra sabe bien que la idea de herencia proporciona un principio seguro de conservación, y un principio seguro de trasmisión; sin excluir en absoluto un principio de mejoramiento" (*ibid.*, p. 78). "Vosotros [los franceses] tenías todas esas ventajas en vuestros antiguos estamentos; pero preferís actuar como si nunca hubiérais estado constituidos en sociedad civil y todo tuviera que empezar de nuevo. Lo empezásteis todo, porque empezásteis por despreciar todo lo que os pertenecía. Montáis vuestro negocio sin capital" (*ibid.*, p. 82).

88 *Ibid.*, p. 80.

89 Cf. "Studien zur Staatslehre der historischen Schule", por G. Rexius, en *Historische Zeitschrift*, vol. 107, p. 500, 1911.

dición y continuidad. Este ejemplo muestra claramente el valor que el "enraizamiento social" tiene para la comprensión de la historia. El pensar histórico es fecundo por la relación vital en que se encuentra el sujeto cognoscente con el proceso histórico. No puede comprenderse la historia sin desear algo de ella. La captación por simpatía[90] del carácter del proceso histórico que Burke consiguió, nunca hubiera sido posible si ciertos estratos sociales no hubieran sentido que su posición social estaba amenazada y que su mundo podía perecer.

Como hemos visto, el historicismo es un fenómeno extraordinariamente complejo y multifacético, tanto en su estructura interna como en su base sociológica. Pero en sus puntos principales es de origen conservador. Nació en todas partes como un argumento político contra la ruptura revolucionaria con el pasado. El mero interés por la historia se convierte en historicismo cuando los hechos históricos no son simple y amorosamente contrastados con los hechos del presente, sino cuando "el desarrollo" como tal se convierte en una experiencia real. Éste es el significado común de la "continuidad" de Burke, del tradicionalismo francés[91] y del historicismo alemán. Esta experiencia fundamental, como elemento común, por otra parte, va acompañada de diversos factores más complejos que explican las ramificaciones de detalle.[92] Con el hecho del

[90] En los comentarios a su traducción de las *Reflexiones* de Burke, Genz habla de un "amoroso retorno al pasado" (*Betrachtungen über die französischen Revolution*, por Burke, trad. alemana de Fr. Nenz, nueva ed., vol. I, p. 408, Hohenzollern, 1794).

[91] Rohden en su introducción a la edición alemana de las *Considérations sur la France* ("Betrachtungen über Frankreich", *Klassiker der Politik*, editados por Meinecke y Oncken, vol. 2, p. 24, Berlín, 1924), analiza la experiencia fundamental de los tradicionalistas franceses, la *durée*, y demuestra que es concebida, no "dinámicamente", sino "estáticamente". Siguiendo esa idea, nosotros vemos la esencia del historicismo alemán en el hecho de que llegó a ser "dinámico" y pudo aprovechar plenamente las ventajas de las fecundas potencialidades del pensamiento conservador.

[92] La explicación histórica y sociológica del carácter "dinámico" del historicismo en Alemania es probablemente: I) que en Alemania el conservadurismo en sus principales tendencias y en el periodo históricamente decisivo que estudiamos, no tenía por qué hacerse reaccionario, puesto que, después de todo, no había revolución en su propio país. Porque una contrarrevolución tiene que confrontar la realidad con un ideal exactamente tan rígidamente utópico como el de una revolución. La actitud revolucionaria, por otra parte, favoreció la aparición de un historicismo "dinámico"; II) la clase media alemana con sus conceptos estáticos del derecho natural no tuvo parte en el conservadurismo alemán por la simple razón de que todavía no había adquirido importancia política; III) el historicismo alemán pudo desarrollarse en gran parte independientemente del catolicismo romano y pudo, en consecuencia, evitar el punto de vista estático de este último. (Esta independencia respecto de la influencia católica la señaló también Rohden.)

desarrollo, de la continuidad como tal, como experiencia básica del historicista, va siempre, como un segundo elemento, la preferencia por una época particular y un estrato social particular de la historia. También en esto Burke le dio el ejemplo a Müller con su preferencia por la Edad Media y su concepción de la nobleza como la principal forjadora de la historia.

El estudio de la importancia del fenómeno histórico "nobleza" fue problema importante para las fuerzas conservadoras después de la revolución. Pero sólo en circunstancias excepcionales son visibles los contornos de una forma de vida social para los que han nacido dentro de esa forma. La sociología, aun una sociología que sirva meramente para "interpretar" y apoyar las instituciones existentes, necesita una perspectiva conveniente, lo cual implica una cierta "distancia", pero también cierto grado de solidaridad con alguno de los factores implícitos. Hemos mencionado más arriba el valor de una *intelligentsia* "socialmente desarraigada" para hacer transparente la estructura de la sociedad. El ejemplo de Burke no hace sino confirmar esa opinión. Burke no pertenecía a la nobleza, era hijo de sus obras y buscaba ser admitido en el círculo íntimo de la aristocracia; su situación social era móvil. Por esa misma razón pudo determinar de una manera ejemplar —aunque con intención apologética— la importancia social y el carácter peculiar de la nobleza. También en Alemania un individuo de la clase media, Adán Müller, se convirtió en intérprete de la nobleza. Únicamente Francia suministra el ejemplo de una nobleza consciente de la importancia de su posición social.[93] La explicación hay que buscarla, naturalmente, en su emigración durante los años de la revolución. El desarraigo de su acostumbrado modo de existencia que le impuso el destino le dio también una visión histórica y sociológica. Mientras asciende o desciende en la escala social es cuando el individuo obtiene la visión más clara de la estructura social e histórica de la sociedad. En la ascensión comprende uno lo que se propone, y en el descenso lo que pierde.

Lo que es cierto de la valoración de diferentes estratos sociales, es igualmente cierto de la valoración de diferentes épocas del pasado. A la defensa de la nobleza la acompaña una apología de la Edad Media, enfocada menos sobre la situación medieval y el sistema de guildas o sobre el misticismo medieval, que sobre la caballería.[94] Pero Burke alcanzó en este

[93] Rohden advierte que el tradicionalismo francés tuvo su origen sin excepción en la nobleza territorial y atribuye una importancia especial a ese hecho (introducción a "de Maistre", *loc. cit.*, p. 14).

[94] Cf., por ejemplo, el famoso pasaje de las *Reflexiones*: "La época de la caballería ha pasado. La sucedió la de los sofistas, los economistas y los calculadores; y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre. Nunca, nunca más veremos aquella generosa lealtad al rango

respecto poco más que un tratamiento simpático de la Edad Media en un tiempo en que era simplemente la "Edad de las Tinieblas". Nada en sus escritos revela la simpatía emocional que es característica del pensamiento histórico, en cuanto opuesto a una mera "atribución de valor positivo" a los hechos históricos. Ni revela el impulso a reavivar las ascuas del pasado que aún brillan en el presente y que son las únicas que hacen posible una resurrección socialmente importante del pasado. En el pensamiento de Burke la defensa de la continuidad, de la nobleza, de la Edad Media, sabe demasiado a retórica. Todas esas cosas tienen únicamente el carácter de "reflexiones", pero no constituyen un modo distinto de pensamiento.

Volviendo ahora a Möser[95] —escritor que puede considerarse como un buen representante de la tendencia feudalista de pensamiento—, lo primero que sorprende a uno es la gran diferencia entre su actitud general y la de los románticos. Puede llamarse a su conservadurismo, conservadurismo "primitivo", entendiendo por esta palabra que es la primera etapa en la transición de un mero tradicionalismo a un conservadurismo consciente de sí mismo.[96] No hay en él nada de la reflexividad e introspección del conservadurismo romántico. El ataque frontal de la Revolución Francesa contra la actitud tradicional heredada está aún en lo futuro. El *leitmotiv* de las reflexiones de Möser es, ante todo, la alabanza de los "buenos tiempos pasados".[97] En cierto modo está dentro de la atmósfera de la Ilustración. Su sabiduría de abuelo es sobria, práctica, racional. Pero su racionalismo —y aquí comprobamos que también hay diferentes variantes de racionalismo— no es el racionalismo calculador y abstracto de la burguesía.

Mientras la economía planeada aún no haya unificado el mundo, el capitalismo mostrará siempre una doble mentalidad.[98] Un tipo representativo del capitalismo es el meticuloso tenedor de libros; el otro es el aventurero innovador que corre

y al sexo, aquella orgullosa sumisión, aquella digna obediencia, aquella subordinación del corazón, que mantenía vivo, aun en la misma servidumbre, el espíritu de una libertad exaltada" (Burke, *Works*, vol. 5, p. 149). El sistema de guildas de la Edad Media halló apologistas en Tieck y Wackenroder.

95 Para Möser cf. la introducción de K. Brandis a una selección de Möser en la serie *Der deutsche Staatsgedanke*, primera serie, vol. 3, Munich, 1921. Una bibliografía detallada de Möser, *ibid.*, pp. 265 *ss.* Cf. también "Justus Mösers Individualitätsprinzip in seiner geschichtlichen Bedeutung", en *Historische Zeitschrift*, vol. 130, 1924.

96 Cf. *supra*, Sec. II, p. 130.

97 Cf. "Die Spinnstube", relato local, en *Works*, I, p. 24.

98 Sombart distingue la "mentalidad del hombre de empresa" y la "mentalidad clase media" ("Victoriana") y estudia las dos separadamente como partes integrantes de la "mentalidad de la burguesía" (Sombart: *Der Bourgeois*. Munich y Leipzig, 1920).

riesgos incalculables. La sobria prudencia de Möser tiene mucho más de la racionalidad del agricultor campesino. No es un cálculo constructivo de factores abstractos. Es el método de reconocer cuidadosamente los factores concretos de una situación. Tiene su origen en la cautela y en una agorafobia mental que se niega a tomar en cuenta todo factor dinámico. Esta racionalidad se niega a abandonar por un momento la esfera de la experiencia directa, se rebela contra toda invasión de elementos de otros mundos. Se asusta de la desintegración de los lazos morales convencionales que hacen del ambiente lo que es. Es un conservadurismo que no quiere comprometerse en experimentos más allá del alcance de su vista. Que este conservadurismo primitivo se haga reflexivo en Möser se debe, no a ningún choque súbito, sino a la gradual infiltración desde Francia de ideas y actitudes de "última moda". Se hace reflexivo. Pero Möser no "romantiza" nunca lo que ha ocurrido. Puede, y en realidad constantemente lo hace, interpretar la historia involuntariamente a la luz de sus propios objetivos;[99] pero nunca procura, consciente o inconscientemente, justificar algo por medio de argumentos forzados y ajenos, ni salvarlo invistiéndolo de un sentido "más elevado".

Los románticos estaban llenos de entusiasmo por la Iglesia, por la Edad Media y por la nobleza, porque algo en sus propios deseos-sueños había traído esas cosas más cerca de ellos. Buscaban en ellas la compensación de algunas de sus propias inquietudes. La relación entre el romántico y su ideal no es nunca una relación de estudio intenso. Llevado por un deseo-sueño dentro de él, se limita a rascar la superficie: "Aquéllos fueron tiempos amables y gloriosos, cuando Europa era un país cristiano; cuando *una sola* cristiandad habitaba este humano rincón del mundo; cuando *un solo* vínculo de interés común unía a las provincias más remotas de este vasto reino espiritual": éstos son los primeros renglones de "Cristiandad o Europa". Indican el humor fundamental, y en el resto del ensayo es ese humor, no el asunto, lo que se desarrolla.

La actitud de Möser es totalmente diferente. No *considera* su asunto, *vive* en él. No vuelve al pasado, vive en los restos del pasado que aún existen en el presente. Vive en ellos, y su pensamiento nace de ellos. El pasado no es algo que está detrás de él; es parte integrante de su vida, no como un recuerdo y un regreso, sino como la experiencia intensa de algo que él posee aún y que está en peligro de perder.

Este tipo de conservadurismo, que vive aún en la herencia del pasado, para el cual el pasado no es todavía un recuerdo

[99] La *Osnabrückische Geschichte*, aunque basada en fuentes originales, es en gran parte un tejido de explicaciones más o menos gratuitas.

y un motivo de reflexión, ya lo hemos mencionado en nuestro estudio general de la actitud conservadora. Advertíamos que Möser la presenta en su forma más pura. Sólo falta ilustrar ese aserto.

El siguiente pasaje sirve muy bien para caracterizar el punto de vista de Möser: "Cuando me encuentro con una vieja costumbre o un viejo hábito que no encaja, sencillamente, en los modos modernos de razonar, doy vueltas en la cabeza a la idea de que, 'después de todo, nuestros antepasados no eran tan necios', hasta que encuentro algún motivo inteligente de ello..." [100] Ahora bien, compárese esto con Novalis. Möser parte del dato concreto, una vieja costumbre, un viejo hábito, e intenta descubrir su sentido. En el caso del romántico el pensador es, por así decirlo, el punto de partida, y todos sus esfuerzos se encaminan a descubrir, si es posible, un mundo que le satisfaga. "Darle vueltas y más vueltas" a un objeto es tan característico del pensamiento de Möser como lo es su peculiar racionalismo, que tiene de algún modo que encontrar "un motivo inteligente" de la conducta de nuestros antepasados.[101] Sólo la ciega confianza en todo lo viejo y heredado es irracional, no la repugnancia a atacar las tradiciones. Además, él busca un "motivo inteligente", no una justificación forzada o metafísica más "elevada". Naturalmente, pueden "dársele vueltas" a cosas reales y, sin embargo, llegar a conclusiones románticas o paradójicas. Se ha dicho acertadamente de los tradicionalistas franceses que eran "racionalistas con axiomas irracionales".[102] Un escritor como Kierkegaard, por ejemplo, también practica algo de esa sofistería paradójica que emplea una enérgica lógica racional para demostrar una posición irracional. Möser es paradójico para sorprender,[103] no para inventar explicaciones irracionales. Se propone meramente recuperar el "motivo inteligente" perdido de las tradiciones

[100] *Works*, vol. V, p. 260.

[101] Cf. también H. Baron, *op. cit.*, p. 49.

[102] Dice Rohden: "Si el tradicionalista formula la pregunta: '¿Qué es una nación?', el lector ingenuo necesariamente espera la respuesta, que para De Maistre representa la solución trivial: 'La totalidad de los ciudadanos'. Por el contrario, la respuesta tradicionalista es: 'El rey y la burocracia.' El arte del pensador tradicionalista consiste en tomar un problema de la armería del adversario y conectarlo mediante un argumento lógico con la solución que proporciona su propia actitud ante la vida. La discrepancia entre la esperada respuesta 'ilustrada' que está constantemente presente en la subconsciencia del lector, y la respuesta que en realidad recibe produce un estado de tensión ansiosa' (Rohden, introducción a su edición de 'De Maistre'." *loc. cit.*, p. 23).

[103] La frase de Möser citada en el texto está tomada de un fragmento suyo titulado "Los derechos del Hombre: Servidumbre". Refiriéndose a este título el fragmento empieza: "¡Una paradoja, verdaderamente!, pensarán muchos lectores cuando lean este título." Hasta ese punto emplea Möser también el método mencionado por Rohden.

heredadas. Lo irracional de su pensamiento es sólo su convicción de que los antiguos deben haber obrado inteligentemente, pero no las explicaciones que se esfuerza por encontrar.

El cálculo burgués es siempre abstracto. Las cosas y los seres humanos aparecen únicamente como cifras en una operación intelectual. Las "cuentas" de Möser siempre son concretas. En realidad, *calcula* con cosas, no simplemente contándolas o tratándolas como funciones en un proceso calculable, sino porque cree que exigen su atención como partes concretas de un conjunto social definido.

De esa actitud nace también el concepto de "práctica", como él lo llama, la eterna alabanza de la práctica como opuesta a la teoría (rasgo, dicho sea de paso, que volveremos a encontrar, en un plano absolutamente distinto, en los románticos). Escribió un ensayo polémico, que no acabó, contra Kant y con el título de "Teoría y práctica". Su pasaje más importante dice: "Los acontecimientos reales forman con frecuencia una base más sólida para conclusiones correctas que las premisas excesivamente elevadas" [*gar zu hohe*].[104] Lucha contra el pensamiento constructivo que parte de "premisas excesivamente elevadas" en nombre del pensamiento concreto que se atiene a los datos de la experiencia: "La práctica que se atiene a las circunstancias particulares y sabe cómo usarlas seguramente tiene que ser más competente que la teoría, que en su alto vuelo se ve obligada a pasar por alto muchas circunstancias."[105]

El objeto del ensayo es justificar la servidumbre. Es de especial interés porque muestra claramente cómo la ocasión inmediata, el deseo de defender una antigua institución, da lugar a una lucha entre dos métodos de pensar y así pone en pleno resalto las diferencias entre ellos que iban a ocupar al pensamiento conservador durante mucho tiempo en lo futuro. Es el contraste entre el método que parte de premisas constructivas y normativas y el que procede concretamente a partir de datos dados. La tensión aumenta por el hecho de que Möser, en su justificación de la servidumbre, todavía piensa según las ideas del derecho natural, puesto que parte de un contrato original. Pero por debajo de la justificación basada en ideas del derecho natural actúa la intención fundamental de deducir la validez de la institución no de premisas normativas, sino de las recíprocas influencias vivas y prácticas entre los fenómenos sociales e históricos.

Puede mencionarse otro ejemplo que muestra cómo Möser se ocupa constantemente de la tensión que existe entre el pensamiento concreto y el abstracto. Escribió un breve ensayo

[104] *Obras*, vol. IX, pp. 158 *s*.
[105] *Ibid.*, p. 168.

titulado "El punto de vista moral".[106] En él trata de demostrar, desde una perspectiva absolutamente distinta —en la esfera moral— que el valor de una cosa no puede ser captado a base de principios generales, porque medido con normas excesivamente elevadas todo tiene que parecer imperfecto. Hay que comprender, por el contrario, que todo lleva en sí mismo el punto de vista desde el cual puede ser adecuadamente aprehendido: "¿Podéis decirme un solo objeto bello del mundo físico que conserve su belleza visto al microscopio? ¿La piel más bella no presenta abultamientos y arrugas? ¿Y la mejilla más seductora un moho horrible? ¿Y la rosa un color absolutamente impropio? Por lo tanto, todo tiene su propio punto de vista desde el cual únicamente es bello." Y al final del ensayo dice: "Seamos honrados, y veamos la virtud de una cosa sólo en su utilidad o en la cualidad que le es inherente. En este sentido, un caballo, y el hierro, tienen sus virtudes, y lo mismo el héroe que tiene su debida parte de acero, de rudeza, de frío y de calor."

El pensamiento de Möser contiene aún otros elementos que se han convertido en herencia espiritual del conservadurismo y que el romanticismo adoptó como partes de la tendencia ideológica feudalista. Por lo general nos inclinamos a considerar la tendencia a la individualización extrema, la demanda de que cada hombre y cada cosa suministran por sí mismos la pista para su comprensión, como un rasgo típicamente romántico. El análisis del pensamiento de Möser revela, sin embargo, en qué gran medida esa tendencia es ya inherente a los objetivos del pensamiento feudalista. Presenta ya la preferencia por el "pensar cualitativo" como un método de pensamiento. Se interesa ya por el problema de hacer al elemento individual accesible al pensamiento. Ya encontramos una estrecha conexión entre esas reflexiones sobre el método de pensamiento y objetivos políticos. Nuestra tarea, pues, consiste en hacer ver que la concepción feudalista que constituye aún el armazón del punto de vista de Möser, produce modos de pensar que precisamente entonces estaban siendo atacados por el mundo burgués; y que debido a esos ataques aquel pensamiento se hizo reflexivo y consciente de su propio carácter.

Pueden citarse ahora algunos ejemplos que revelan el sentido *político* del deseo de Möser de experimentar todas las cosas como individuales, para comprenderlas según su "utilidad" específica. En su ensayo titulado "El gusto moderno por leyes y decretos generales es un peligro para nuestra libertad común" (1772),[107] es claramente manifiesto el origen feu-

[106] *Obras*, vol. I, pp. 196 *s.*
[107] *Ibid.*, vol. II, pp. 20 *s.*

dalista de la importancia concedida a la individualidad, opuesta a la tendencia generalizadora de la burocracia. Exactamente al principio declara: "Los caballeros del *Generaldepartement* [Administración central], a lo que parece, querrían verlo todo reducido a simples principios. Si pudieran actuar a su gusto, el Estado mismo sería gobernado de acuerdo con una teoría académica, y todo concejal podría dar sus órdenes a los empleados locales de acuerdo con un plan general... Eso significa de hecho alejarse del verdadero plan de la Naturaleza, que muestra su riqueza en la variedad; prepara el camino para el despotismo que quiere imponerlo todo por medio de unas pocas reglas y, al hacerlo así, pierde la riqueza de la variedad."

Puede verse ahí completamente claro cómo la lucha política contra la burocracia centralizadora y racionalista da nacimiento a ideas relativas a problemas de método. Möser reconocía claramente la afinidad espiritual entre la burocracia centralizadora y la monarquía ilustrada, y vio la esencia del despotismo[108] en que quiere imponerlo todo por medio de unas pocas reglas. A la tendencia a la uniformidad y la generalización la llama "un modo de pensar a la moda"[109] que puede emplearse como un expediente, pero nunca como norma de juicio en un caso concreto. Cada habitante nativo debiera ser juzgado de acuerdo con las leyes y las costumbres de su localidad. En realidad, ve el sentido de la libertad en la observancia de esas diferencias locales. Voltaire se había burlado del hecho de que alguien perdiera una causa siguiendo la ley de una aldea, que habría ganado siguiendo las costumbres de una aldea vecina. Möser aún tiene algo que decir sobre esa paradoja: "No necesita Voltaire molestarse en considerar ridícula la diferencia entre dos aldeas vecinas; pudo haber encontrado la misma diversidad entre dos familias que viven bajo el mismo techo."[110] Si no son obedecidos los decretos del Estado, la razón es que "estamos tratando de resolver demasiadas cosas con *una sola* regla y de privar a la Naturaleza de su riqueza, en vez de modificar nuestro sistema".[111] Habiendo observado la sensibilidad para la variedad y la diversidad, para la individualidad y la peculiaridad, que nace de una concepción feudalista y particularista del mundo (que en Möser se hace meramente reflexiva), no nos sorprende oír que, en su opinión, cada pequeña población debiera tener una constitución propia.[112]

Ni es sorprendente, en vista de aquella tendencia que te-

108 Esto se remonta a Montesquieu.
109 *Obras*, vol. II, p. 21.
110 *Ibid.*, pp. 23 *s.*
111 *Ibid.*, p. 26.
112 Cf. el ensayo "Sollte man nicht jedem kleinen Städtchen seine besondre politische Verfassung geben?", *Obras*, vol. III, p. 67.

nía sus profundas raíces en el pensamiento y la experiencia de conservadurismo feudalista, que la nobleza prusiana fuera lenta para apreciar la idea del Estado-nación; y que, durante mucho tiempo, y aun durante la marea ascendente del patriotismo nacional en las primeras décadas del siglo XIX, su camino hacia él estuviera obstruido de dificultades y de emociones antagónicas. Hasta que no se conoce el increíble particularismo de la actitud feudal en su forma originaria, no llega a comprenderse que, comparado con el particularismo provincial de aquel periodo, el nacionalismo es ya una etapa en la transición hacia el internacionalismo. He aquí un pasaje de v. d. Marwitz que ilustra la variedad *prusiana* de ese individualismo particularista: "Prusia no es una nación que haya sido siempre lo que es ahora, uniforme en lenguaje, costumbres y leyes. Es un conglomerado de provincias cada una de las cuales difería mucho de las demás en leyes y costumbres. Y no puede convertirse nunca en una nación. Porque cada provincia cree que las otras provincias vecinas no forman parte de su propio Estado, pero con las cuales se siente en el fondo más estrechamente emparentada que con las demás provincias lejanas y desconocidas del Estado prusiano: Brandenburgo, por ejemplo con Sajonia, Silesia con Bohemia y Moravia, la Prusia Oriental con Curlandia y Lituania. Proponerse fusionarlas en un solo Estado significa privarlas de su carácter peculiar, convirtiendo un cuerpo vivo en un cadáver." [113] Hay muchas diferencias sociológicas entre v. d. Marwitz y Möser, aparte del intervalo de dos generaciones.[114] Hay, en primer lugar, el hecho de que v. d. Marwitz era un *junker*, dueño de Friedersdorf, y portavoz de la nobleza de una de las provincias más antiguas de Prusia: Kurmark. El padre de Möser, por otra parte, fue consejero en la cancillería de Osnabrück, y lo hizo también tiempo después como abogado de la clase media, que en realidad gobernó el país durante algún tiempo al lado de los aristocráticos "consejeros privados". Como hijo de patricio, Möser no mostró más simpatía hacia la nobleza que la necesaria en su posición.[115] Cree en el Estado feudal corporativo, aunque quizá haga remontar su Edad de Oro a los días de la antigua libertad y de la propiedad comunal.[116] Mas precisamente porque

[113] Citado por W. Steffens: *Hardenberg und die ständische Opposition*, p. 30. Cf. también *ibid.*, nota 2, donde se dice que había *algún* sentimiento nacional, pero sobrecargado de sentimientos antagónicos.

[114] Möser nació en 1720, Marwitz en 1777.

[115] "Demasiados príncipes, demasiados nobles, demasiados sabios, son la ruina del Estado" (*Obras*, vol. V, p. 37).

[116] Cf. la introducción de Brandis a su selección de obras de Möser, p. XXI; también "Justus Möser als Staatsmann und Publizist", por O. Hatzig, en *Quellen und Darstellung zur Geschichte Niedersachsens*, vol. XXVII. Para Marwitz, véase el ensayo de Fr. Meusel en el vol. I

no defiende a la nobleza, sino más bien el sistema social medieval con su grado de integración relativamente elevado, con su estratificación jerárquica[117] y su estructtura feudal, en conjunto, y siente especial interés por la actitud de los viejos estratos campesinos, podemos admitir como típico el acuerdo entre los dos. Ese acuerdo confirma el supuesto de que por lo menos una de las raíces de la importancia concedida por Müller a la individualidad, la cualidad y la peculiaridad, se encuentra en la tendencia "feudalista" de pensamiento. Análogamente, la importancia concedida a la "vida" y la variedad, como elementos que un racionalismo burocrático está obligado a desconocer, anuncia una línea de pensamiento que cristaliza como una tendencia definida, al principio en oposición con la centralización burocrática, después en oposición al pensamiento revolucionario del derecho natural, y apunta hacia las "filosofías de la vida" posteriores. Las formas más antiguas de pensamiento y de experiencia estaban siendo atacadas de todos lados por burgueses, absolutistas y formas burocráticas de racionalismo, y estaban en peligro de desaparecer. Se salvaron por su encuentro y alianza con el romanticismo, que las revivió y las equipó con una base teórica moderna.

La primera etapa del pensamiento conservador, representada por Möser, ya no es un tradicionalismo primitivo. Asumió una función social bajo la forma de su antagonismo con la tendencia "ilustrada" hacia la centralización burocrática. Bajo la dirección del romanticismo cambió su significación política. Su enemigo es ahora el pensamiento del derecho natural de la burguesía revolucionaria.

Las dos variantes del racionalismo moderno le parecen ahora entrelazadas a su adversario conservador. Bajo el influjo de la Revolución Francesa el conservadurismo empieza a adquirir también algún conocimiento del carácter del pensamiento burgués. También los tiempos pedían que se le hiciera resistencia. En sus esfuerzos para descubrir las raíces ideológicas y las causas de la revolución, los tradicionalistas franceses concentraron su atención sobre las premisas metafísicas y religiosas del siglo XVIII, y descargaron sobre ellas el peso de su ataque.[118] En Alemania, por el contrario, el romanticis-

de su edición de las obras de v. d. Marwitz; también "Marwitz und der Staat Friedrichs des Grossen", por W. Andreas, en *Historische Zeitschrift*, vol. CXXII, pp. 44 *ss.*, 1920.

[117] Cf. "Der Staat mit einer Pyramide Verglichen. Eine erbauliche Betrachtung" ("El Estado comparado con una pirámide. Reflexión edificadora") (1773), en *Obras*, vol. II, p. 250.

[118] Un ejemplo típico del carácter de la campaña contra las ideas revolucionarias que realizaban los tradicionalistas franceses puede verse en el interesante ensayo de De Bonald titulado "De la philosophie morale et politique du 18e. siècle" (1805), en *Oeuvres de M. de Bonald*, pp. 104 *ss.*,

mo más bien tiende a hacer objetos de su crítica los aspectos lógico y metodológico del pensamiento liberal. La razón es que en Francia la contrarrevolución encontró su metafísica ya hecha en el dogma del catolicismo romano; mientras que en Alemania —como ya hemos observado con frecuencia— el cisma entre el dogma católico y el protestante hizo heterogéneas y, en consecuencia, inseguras las bases metafísicas. El resultado fue que se atendiese principalmente al estudio de los problemas de método. Además, como la revolución no tenía lugar *intramuros*, podía permitirse uno discutir a fondo diferencias de *Weltanschauung* en ese mismo plano abstracto. Tan pronto como la situación sociológica se hizo más crítica (1830) y el conservadurismo, aun en la Prusia protestante, tuvo que retirarse a la plaza fuerte del teísmo, volvieron al primer plano las consideraciones dogmáticas y metafísicas. Había la sensación de que el terreno panteísta y metodológico del romanticismo ya no era seguro. Fue hazaña de Stahl el haber satisfecho aquella demanda estableciendo el principio monárquico una vez más sobre bases teístas.

Pero, por el momento —durante los primeros decenios del siglo XIX— la variante panteísta y metodológica del pensamiento contrarrevolucionario aún podía desarrollarse libremente, y determinar así el carácter del conservadurismo alemán para mucho tiempo futuro. Adán Müller puede proclamar haber bebido en ambas fuentes, la feudalista y la romántica y haber dado así consistencia interna a la lucha ideológica. Sus *Elemente der Staatskunst* revelan, por primera vez, la importancia y la fuerza plenas de la lucha contra las ideas del derecho natural. Aquí se produjo ese fenómeno que, con el

París, 1819. Se esfuerza en hallar paralelismos entre el teísmo, el ateísmo, el deísmo y las diferentes formas de gobierno. Pueden citarse algunos pasajes que indican sus conclusiones: "La democracia expulsa violentamente de la sociedad política toda unidad visible y todo foco de poder; no ve al soberano sino en los *súbditos*, es decir, el pueblo, así como el ateísmo rechaza la causa original y primera del universo y la ve sólo en sus efectos, en la materia. En este último sistema la materia lo ha hecho todo; en el primer sistema, el pueblo tiene derecho a hacerlo todo. En realidad, puede llamarse a los demócratas los ateos de la política, y a los ateos los *locos* o *jacobinos* de la religión" (pp. 128 *ss.*). El "realismo" tiene su duplicado en el "teísmo o el cristianismo", y del centro dice: "Los moderados y los constitucionalistas *imparciales* del 89 tienen su lugar entre los demócratas y los realistas, exactamente como los deístas tienen el suyo entre los ateos y los cristianos; por lo tanto puede aplicarse razonablemente a la constitución que inventaron el nombre de *democracia monárquica*". Quieren un rey, pero un rey sin voluntad propia, sin derecho a la acción independiente; y un rey que, como el sabio del partido, Mably dijo a los polacos, *recibe las más altas muestras de respeto, pero que sólo tiene una mera sombra de autoridad*. Por esos signos puede reconocerse el Dios ideal y abstracto del deísmo, sin voluntad, sin acción, sin presencia, sin realidad" (pp. 129 *ss.*; las cursivas son de De Bonald).

nombre de "filosofía de la vida" (*Lebensphilosophie*) constantemente desde entonces, y hoy con renovado vigor, acomete al racionalismo en todas sus diversas formas.[119]

Después de haber analizado una por una las corrientes más importantes que convergen en el pensamiento de Adán Müller, podemos ahora inquirir qué nuevos y amplios impulsos políticos produjeron la unificación ideológica de todas esas tendencias diferentes en una sola *Weltanschauung*.

En esta etapa, el pensamiento conservador deriva su impulso a valorar la vida, en cuanto opuesta a los conceptos, no ya, como en el caso de Möser, de la reacción contra el racionalismo burocrático solamente, sino también de la reacción contra la otra variante contemporánea del racionalismo: el racionalismo de la burguesía.[120] Si nos pusiéramos a especular *a priori* acerca del grupo que valora la vida y lo que construye sobre conceptos abstractos inmutables, responderíamos: evidentemente son los progresistas quienes favorecen la vida, y los conservadores quienes confían en normas rígidas y en abstracciones. Pero si atendemos a la historia empíricamente, advertimos que fue todo lo contrario. La razón es que el pensamiento revolucionario de la burguesía nació en alianza con el racionalismo. Por lo tanto, la reacción adoptó, naturalmente, la ideología contraria por mera oposición, aunque no fuera por otro motivo. Pero la interpretación puede penetrar aún más profundamente. El pensamiento revolucionario deriva su fuerza del deseo de realizar un tipo racionalmente bien definido de perfección del orden social y político. El pensamiento conservador, opuesto a la realización de esa utopía, está obligado a pensar por qué el estado de la sociedad que realmente existe no corresponde a aquel tipo racional.[121] Este impulso, que primordialmente está anclado en el egoísmo, al mismo tiempo hace al conservadurismo sensible a todos los factores que el pensamiento revolucionario —también en su propio interés vital— desdeña, a saber, los factores no racio-

119 Cf. los comentarios de Baxa a los *Elemente der Staatskunst*, vol. II, p. 293. Rothacker señala las raíces del concepto en la escuela histórica (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pp. 62 *ss.*, en especial p. 71, nota 2, Tubinga, 1920).

120 Sobre la naturaleza del racionalismo moderno cf. las obras de Marx Weber (en especial sus observaciones sobre el racionalismo en el pensamiento jurídico en *Economía y sociedad*. t. III, pp. 201 *ss.*, y sobre la forma de racionalismo que resulta de la socialización del mercado y de la institución del contrato, *ibid.*, t. III, p. 201). Sombart, Simmel (*Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900), Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, en especial el ensayo sobre "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats").

121 Ésta es la etapa a que llegó el conservadurismo alemán, por ejemplo, en Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts, als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts*, 1ª ed., 1798.

nales de la realidad orgánica. Pero mientras el pensamiento revolucionario concibe esas irracionalidades —si es que las ve— como imperfecciones de la realidad comparada con la norma de la razón, el pensamiento conservador —incurriendo en uno de sus medios de expresión favoritos, la paradoja— les atribuye el carácter de super-racionalidad.[122] Pero no es simplemente cuestión de valores invertidos, sino más bien de diferentes categorías de la vida y la experiencia. Esto lo revela, por ejemplo, el hecho de que la definición de la irracionalidad como super-racionalidad conduce a esa clase de sistemas filosóficos que pueden llamarse, en una palabra, "filosofías de la vida", filosofías que destacan, en oposición con la mera razón, a veces la "historia", a veces la "vida", o a veces el "espíritu". Las grandes polaridades del pensamiento filosófico del siglo XIX: "realidad" y "pensamiento", "concepto" e "idea", "teoría" y "práctica", con frecuencia nacen como partes integrantes de sistemas filosóficos; pero se nutrieron siempre de las polaridades políticas correspondientes de liberalismo y conservadurismo, y su importancia sociológica fue conservada por estas polaridades.

La forma más primitiva de lucha contra el racionalismo destructor mediante la apelación a la vida consiste en contraponer la "constitución escrita" a una realidad más rica y más viva que la palabra escrita.[123] La frase de Federico Guiller-

[122] No nos incumbe a nosotros en cuanto sociólogos decidir si la interpretación de acuerdo con categorías "suprarracionales" es objetivamente correcta o no. Debe quedar a un lado nuestra opinión sobre el valor de la irracionalidad.

[123] Esto fue formulado de una manera típica por De Maistre en sus *Consideraciones sobre Francia* (1796): "Ninguna constitución tiene su origen en una mera decisión. Los derechos del pueblo no han sido escritos nunca, o por lo menos, los artículos de la constitución y las leyes fundamentales escritas nunca son más que simples declaraciones de derechos previamente existentes, de los cuales no puede decirse más sino que existen porque existen." O: "Una constitución escrita de la clase de la que hoy gobierna a Francia no es otra cosa que un mecanismo que parece estar vivo." En su lucha a favor de la idea de que es imposible construir algo de acuerdo con un plan racional desde el principio, formula para sí mismo la diferencia entre "crear" y "modificar": "En su esfera de acción el hombre puede modificarlo todo, pero no puede crear nada." Aquí aparece de nuevo la importancia concedida al "desarrollo". De Maistre va tan lejos en su aversión a la creación planeada, que llega a profetizar: "No creo en la durabilidad del gobierno norteamericano, ni me merecen confianza las instituciones peculiares de la América inglesa. Las ciudades, por ejemplo, no han podido ponerse de acuerdo sobre en cuál de ellas tendría su sede el Congreso; ninguna de ellas quería ceder ese honor a otra. En consecuencia, decidieron construir una ciudad nueva que fuera sede del gobierno. Se eligió como situación más favorable la ribera de un gran río y se decidió que la nueva ciudad se llamara Washington. Ya se ha fijado el emplazamiento de todos los edificios públicos, los trabajos de construcción ya han comenzado y va circula por Europa el plano de la 'reina de las ciudades'. No hay nada en esa

mo IV acerca del "mero pedazo de papel", acuñada para ridiculizar la idea de la constitución, se remonta hasta su forma más primitiva de la lucha contra la "racionalización". Pero si miramos más de cerca, advertimos que expresa un contraste que puede definirse en términos filosóficos como el contraste entre "norma" y "ser". Lo que el pensamiento conservador objeta en este aspecto es que esas reflexiones, como por ejemplo la Declaración de los Derechos del Hombre, parten de los "derechos del hombre como tal".[124] Al conservador le repugnan este procedimiento, la aplicación del método deductivo y la idea de que pueda producirse de ese modo un Estado perfecto, y resuelve hallar un método diferente. En el transcurso de su investigación, en su oposición a las fuerzas oposicionistas, recuerda cómo se han formado hasta allí el Estado y la sociedad, la ley y los reglamentos. Se da cuenta de que ahora son la discusión y el voto quienes deciden los asuntos, que ahora la "razón" quiere hacer la realidad, mientras que anteriormente todo se desarrollaba gradualmente y se conservaba por la costumbre. Al darse cuenta de eso, los puntos de partida lógicos e históricos se caen a pedazos. En las ideas del derecho natural aún se concebían como idénticos los orígenes lógico e histórico; la teoría del contrato social era a la vez una construcción lógica y una ficción histórica. Hasta Kant no fueron ambas cosas claramente diferenciadas. Una vez hecha la diferenciación, la relación entre ser (desarrollo) y norma se convirtió en un problema vital para el pensamiento colectivo de toda la época.

La oposición feudalista se enfrentó con la forma burocrática de racionalismo; de ahí que el aspecto del racionalismo moderno que critica fue principalmente su tendencia a la generalización y la mecanización. La aparición en escena de una forma más radical de racionalismo en la forma del raciona-

idea que esté más allá del poder humano; es posible, indudablemente, construir una ciudad. Pero hay en el asunto demasiada decisión deliberada, demasiado factor humano; y podrían apostarse mil contra uno a que no se construirá la ciudad, que no se llamará Washington, que el Congreso no residirá en ella." Afortunadamente para él, De Maistre no hizo esa apuesta. Para la lucha contra la "creación artificial" cf. también Burke: "La idea misma de manufacturar un gobierno nuevo nos es repulsiva a nosotros los ingleses", citado por A. Wahl, *op. cit.*, p. 550.

[124] "La constitución de 1795 fue, como todas sus predecesoras, hecha por hombres. Pero en el mundo no existe el hombre como tal. En el transcurso de mi vida he visto franceses, italianos, rusos, etc. Gracias a Montesquieu supe que uno puede ser persa, pero declaro que nunca en mi vida vi a un hombre, a menos, ciertamente, de que exista y sea desconocido para mí" (De Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, ed. alemana, p. 72). También aquí la actitud intelectual es transferida a la oposición de izquierda: "Pero el hombre no es un ser abstracto, situado fuera del mundo" (Carlos Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, ed. de Fr. Mehring, vol. I, p. 384).

lismo revolucionario de la burguesía, amplió la base de ataque de la campaña antirracionalista. El racionalismo burocrático consiste, en conjunto, en poco más que en la tendencia a "igualar" (la abolición de las diferencias territoriales y, después, de las diferencias sociales feudales). Aparte de eso, no avanza más allá de una pequeña esfera. El racionalismo burgués, por otro lado, es revolucionario y radical precisamente porque quiere racionalizar todo el orden social desde el principio de una manera sistemática. Opone al mundo tal como se ha desarrollado un solo sistema político rígido y estático (en forma de planes o constituciones escritas). Como réplica, el conservadurismo destaca al primer plano, al lado de la lucha contra la generalización, la lucha contra el pensamiento sistemático, contra el pensamiento como sistema estático.[125]

Una vez enfrentado el pensamiento rígido e inmóvil con la vida dinámica, había dos posibilidades: o renunciar a todo el pensamiento, y negar su importancia, regresando a la irracionalidad; o distinguir una forma rígida y otra forma móvil de pensamiento, y considerar a la segunda capaz de seguir el paso a la movilidad de la vida, porque también ella es dinámica. La escuela histórica elige el primer camino combinando la experiencia de la dinámica con un irracionalismo absoluto. Por otra parte, Adán Müller combinó la experiencia dinámica

125 La paradoja de que el progresista, el liberal, que, después de todo, resultó de hecho indudablemente más abierto a los nuevos elementos de desarrollo que el conservador, pareciera "rígido" a sus contemporáneos, en tanto que el conservador y las viejas formas tradicionales de desarrollo parecieran móviles y "vivas", se debe a una ilusión a la que estaban destinados a sucumbir los que tomaron parte en el proceso (los contemporáneos). Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 109) intenta —con referencia al derecho— sugerir una solución a una paradoja análoga: "Así surge la situación aparentemente paradójica de que el derecho de las formas primitivas de sociedad, que apenas ha cambiado durante centenares, en algunos casos hasta durante miles, de años, posea un carácter irracional fluido, que renace constantemente en los fallos judiciales, mientras que el derecho moderno, que sufre constantes y violentas transformaciones, parezca rígido, estático y terminado. La paradoja resulta ilusoria cuando se advierte que nace sólo del hecho de que se ve la misma situación, en un caso desde el punto de vista del historiador (que está fuera del proceso en lo que respecta a su método), y en el otro caso desde el punto de vista de la persona incluida en el proceso, desde el punto de vista del influjo de la forma existente de sociedad sobre su conciencia." Pero a estas observaciones, indudablemente correctas, puede añadirse que el pensamiento del sistema estático, terminado, es *de hecho* más rígido que el que le oponían sus adversarios románticos como más "vivo". Si el pensamiento conservador resultó, no obstante, más impermeable a lo "nuevo", hay que buscar la causa no en las *formas* del pensamiento conservador, sino en el hecho de que esa corriente cierra los ojos a los *contenidos* nuevos. Ése es el otro aspecto de la paradoja que acabamos de examinar: los contemporáneos prestan atención a la manera de pensar (a las formas de pensar), en tanto que nosotros como historiadores atendemos a los contenidos.

que obtuvo de la política práctica con ciertas tendencias sociológicamente emparentadas con ella y que él observó en la filosofía contemporánea, y así llegó a concebir la idea del *pensamiento dinámico*. En este pensamiento móvil vio él la solución de los problemas políticos de la época. Esto nos lleva a una concepción metodológica fundamental: la distinción entre "idea" y "concepto".

La antítesis entre "idea" y "concepto" que Adán Müller expone en los *Elementos de política* es, en su caso, fruto de reflexiones anteriores sobre lógica, cuyos comienzos se encuentran en su obra *Teoría de la antítesis* (1804). El desarrollo de sus ideas muestra de la manera más clara las etapas consecutivas de la elaboración del "pensamiento dinámico". Las más importantes de esas etapas pueden definirse como: *a*) el pensar por antítesis, *b*) el pensar dinámico, y *c*) el pensar dialéctico.

La primera etapa es el intento de oponer a la deducción lineal a partir de un axioma el método de pensar por polaridades.[126] La rigidez que ofrece el método de la deducción lineal es vencida aquí disolviendo todas las posiciones en antítesis. El pensamiento de la Ilustración procedía por líneas rectas;[127] cuando se hacía el intento de formular una filosofía de la historia, el desarrollo era concebido siempre como el despliegue de un solo principio. La idea de progreso tiene sus raíces en una construcción "unilineal", exactamente como, en otra esfera, los derechos del hombre se deducen de una sola

[126] He aquí un ejemplo de la primera etapa: "El oyente es el verdadero contra-orador; a cuál de los dos llamamos participante activo y a cuál participante pasivo o contra-agente en el proceso, a quién llamamos objeto y a quién sujeto, es completamente arbitrario. Sólo una cosa es esencial: si a uno de ellos se le llama objeto, hay que llamar sujeto al otro" (A. Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, pp. 38 *s.*).

[127] La forma excesivamente "unilineal" del racionalismo mismo da origen, en cierta etapa posterior, a la tendencia a pensar por antítesis. Como el pensamiento "unilineal" lo escinde todo en series de exclusivos, contiene en sí mismo los elementos que finalmente llevan la evolución más allá de él. En este sentido señala correctamente Lublinski que en una etapa posterior de la Ilustración se buscó una posición que sobrepasara a la mera Ilustración y se encontró en la Ilustración misma. Hace ver cómo Kant y Schiller intentaron, en diferentes esferas, superar el pensamiento "unilineal" por medio de la categoría de "interacción". En opinión de Lublinski, el esfuerzo de Schiller para retratar al héroe vinculado a su ambiente por relaciones mutuas e influjos recíprocos, representa la misma aparición de una actitud nueva que el esfuerzo de Kant por fundamentar la categoría de interacción en el pensamiento. En ambos casos, lo importante es que en vez de limitarse a poner entidades correlativas unas al lado de otras, el pensamiento considera relacionados entre sí los elementos de la experiencia. Aquí parece una vez más que las formas nuevas de pensar son emanaciones de un factor más comprehensivo, de formas nuevas de experiencia. Cf. S. Lublinski, *Literatur und Gesellschaft im neunzehnten Jahrhundert*, 4 vols., vol. I, p. 57, Berlín, 1899-1900.

idea, la "idea de hombre". Pero dicha construcción está muy lejos de la realidad, porque el mundo no puede ser comprendido según un solo principio. El tratar de pensar desde más de una posición y de comprehender el mundo por medio de varios principios, aumenta la eficacia del pensamiento y, en consecuencia, es el primer paso hacia el progreso. Este método de pensar por antítesis y polaridades es un legado romántico. Es un método de pensar que se esfuerza por conseguir algún grado de movilidad aunque permaneciendo dentro de la estructura estática.[128]

Adán Müller demuestra la posibilidad de dos métodos alternativos de pensar por dos métodos alternativos de definir. Llama al primero (el rígido) definición "atomística", y al segundo definición "dinámica". El primero consiste en describir "la naturaleza de la cosa que ha de definirse aisladamente, sus cualidades, las partes de que está compuesta, y los síntomas por los que se la reconoce. La definición dinámica consiste en mencionar alguna otra cosa conocida que esté en oposición directa con la cosa que ha de definirse",[129] por ejemplo, el calor respecto del frío, el amor respecto del odio, la masculinidad respecto de la femineidad. Según esta opinión, la naturaleza misma no es sino "un todo [un organismo] compuesto de un número infinito de antítesis".[130] Este tipo de pensamiento dinámico continúa, en todo caso, profundamente vincu-

128 Metzger (*Gesellschaft Staat und Recht in der Ethik des deutschen Idealismus*, pp. 260 *s.*, Heidelberg, 1917) señala las raíces románticas de este pensamiento dinámico. Menciona *Ironie und antithetische Synthesis*, de Federico Schlegel (*ibid.*, nota 1). Meinecke (*Weltbürgertum und Nationalstaat*, p. 131, nota 2) remite a Fichte para sus orígenes. H. Heller (*Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, pp. 139 *s.*, Berlín, 1921) intenta demostrar la influencia de Hegel sobre Müller a través de Schelling, por una parte, y de Genz por otra. La única influencia cierta es la de la filosofía de la naturaleza de Schelling, que Metzger menciona (*ibid.*, nota 2), quien sigue el libro de A. Friedrich titulado *Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft* (Gotha, 1903). El mismo Müller reconoce esa influencia cuando escribe acerca de la antítesis en su ensayo sobre "La naturaleza de la definición" (publicado en la revista *Phoebus*, dirigida por H. v. Kleist y A. Müller, y vuelto a publicar en *Neudrucke romantischer Seltenheiten*, 1924, p. 37): "Fue en 1803 cuando tuve éxito en el principal paso para construir una lógica dinámica, cuya necesidad había sentido yo en nombre de la filosofía de la naturaleza". (Cf. también *Die Lehre vom Gegensatz*, pp. 9, 11). Para el sociólogo la determinación de la prioridad no tiene la importancia cardinal que para el historiador de las ideas. Porque los descubrimientos aislados siempre son para él expresiones de tendencias sociales generales. Para nosotros carece de importancia el que Hegel, Schelling y Müller, que hacia la misma fecha formularon la lógica dinámica, llegaran a ella independientemente o a través de influencias mutuas. Lo importante es encontrar las fuentes, en la vida social e intelectual de la época, de donde brotó el impulso para buscar una lógica dinámica.

129 A. Müller: *Vom Wesen der Definition*, p. 37.

130 *Ibid.*

lado a las especulaciones del panteísmo y de la filosofía de la naturaleza. La analogía compite con la intención de pensar dinámicamente y la cualidad dinámica del método no entra realmente en existencia hasta que este tipo de pensamiento pasa de la filosofía de la naturaleza a la realidad histórica.

La segunda etapa de la concepción dinámica del pensamiento encuentra expresión, en el sistema de Adán Müller, en la correlación entre *concepto* e *idea*. Uno de los pasajes más importantes de los *Elementos de política* dice: "El Estado y todos los grandes asuntos humanos tienen la cualidad característica de que de ningún modo pueden envolverse ni comprimirse en palabras ni definiciones... Las formas rígidas, destinadas de una vez por todas para el Estado, para la vida y para el hombre, que las ciencias ordinarias contienen y en torno de las cuales se mueven, se llaman *conceptos*. Pero *no hay* concepto del Estado."[131] Si uno pregunta qué es lo que *hay* del Estado, Müller responde prontamente: "Si el pensamiento que hemos abrigado de un objeto tan sublime se amplía; si se mueve y crece a medida que el objeto se mueve y crece, a ese pensamiento lo llamamos entonces, no el concepto de la cosa, sino la *Idea* de la cosa, del Estado, de la vida."[132] El difícil problema de cómo tratar el pensamiento una vez que se ha evidenciado que hay discrepancia entre la realidad fluyente y el pensamiento rígido, no se resuelve aquí rechazando simplemente el pensamiento por completo. La solución más bien consiste en llamar rígido sólo a un tipo de pensamiento, y en consecuencia considerarlo inferior, y oponerle la idea de una forma móvil de pensamiento (la "Idea"). La idea es también producto de una racionalización, pero de una racionalización dinámica. Se admite —y las frases citadas muestran que Adán Müller lo advertía— que el pensamiento no tiene por qué comprehender necesariamente el objeto vivo en un concepto rígido fijado en un momento dado del tiempo. El concepto simple quizá es siempre estático y rígido. Pero el pensamiento es un proceso, y este proceso puede participar de los cambios del objeto. La teoría exige que el pensamiento se mueva y desarrolle, exigencia que va ya mucho más lejos que el primer paso hacia el pensar dinámico, paso que es el método de pensar meramente según polaridades.

131 A. Müller: *Elemente der Staatskunst*, vol. I, p. 20.

132 Cf. T. S. Coleridge, quien desarrolló la teoría de la Idea, que probablemente había tomado de Schelling, de una manera muy análoga a la de Adán Müller y le dio un lugar muy importante en su filosofía. Coleridge define la noción de Idea como "esa concepción de una cosa, que no es abstraída de ningún estado, forma o modo particular, en que la cosa quizá exista en este o aquel momento; ni generalizada de cualquier número o sucesión de tales formas o modos; sino que es dada por el conocimiento de su último objetivo" (*Church and State*, pp. 11 *s.*, 1852).

Ya no es cuestión de captar meramente el objeto a través de su no menos rígido contrario. El deseo de hacer el pensamiento exactamente tan móvil como la vida misma se abre paso aquí.

La diferencia entre esta solución y la que al mismo problema dan Savigny y la escuela histórica, es que la solución romántica no destruye la fe del siglo XVIII en la razón. No hace más que modificarla. No se abandona la fe en el poder de la razón, en los logros del pensamiento. Únicamente se rechaza un tipo de pensamiento: el pensamiento inmóvil de la Ilustración, que arguye deductivamente partiendo de un solo principio y se limita a juntar conceptos rígidos. Sólo en relación con ese tipo de pensamiento tiene lugar una ampliación del horizonte del pensamiento potencial. También en esto el pensamiento romántico (quizá indeliberadamente) no hace más que continuar, aunque más radicalmente y con métodos nuevos, el mismo proceso que la Ilustración ya había esperado terminar: la total racionalización del mundo.

Qué es racional y qué irracional, es, después de todo, una cuestión verdaderamente relativa, o más bien —y éste es punto que tenemos que comprender con claridad— los dos términos son correlativos. Bajo el imperio del pensamiento generalizador y rígidamente sistemático de la Ilustración, el límite de lo racional había coincidido con el límite de aquel pensamiento. Todo lo que está más allá había sido considerado irracional, como la Vida, como un residuo que, desde el punto de vista de la Ilustración, era irreductible. La idea del pensamiento dinámico llevó el límite de lo racional bastante más adelante. El pensamiento romántico, por consiguiente, resolvió una tarea de la Ilustración que ésta nunca hubiera realmente podido resolver con sus propios instrumentos. Adán Müller tuvo acceso a la experiencia dinámica, en parte desde las fuentes panteístas del romanticismo, pero también en gran parte desde una experiencia revivida de la vieja actitud conservadora ante el mundo. Salvó de la decadencia a ese viejo modo de pensar equipándolo con nuevos instrumentos de pensamiento que correspondían a la etapa más moderna de la conciencia; con instrumentos de pensamiento, en otras palabras, que no sólo se incorporaron el pensamiento de la Ilustración, sino que hicieron respecto de éste un progreso considerable. Müller esperaba elevar a una etapa moderna de conciencia un modo de experiencia y de pensamiento que históricamente precedió a la Ilustración.

No obstante, sería unilateral pretender que la cita anterior representa adecuadamente la concepción de la idea y del concepto que sustenta Adán Müller. Sólo presenta la intención dinámica del pensamiento, clara y libre de singularidades

románticas. Si se aducen más pasajes a fin de observar el método de pensar con "ideas",[133] resulta manifiesto que recae una vez y otra en la tendencia romántica a pensar por analogías. Todo suceso concreto es comprendido por él únicamente si lo presenta como un influjo recíproco de diversas fuerzas que en su mayor parte se oponen unas a otras, según la analogía con los sexos.

En una ocasión da él mismo una buena y breve descripción del método que realmente emplea: "Tuve que mostrar la naturaleza del Estado. Sin definiciones, que son el veneno de la ciencia, describí los influjos mutuos entre los cuatro estamentos eternos: clero, comerciantes, nobleza y gente del común [*Bürgerschaft*]; medié [!] entre las inevitables diferencias de edad y sexo, y desarrollé —más clara y precisamente de lo que habría resultado con astutos análisis, y ahora además viva— la naturaleza del Estado."[134]

Es cuestión de representar la acción recíproca de fuerzas vivas como la "mediación" entre las diferencias. Todo lo que vive se concibe como vivo presentándolo siempre como una tensión entre varios principios antagónicos. Todo momento, toda situación de la vida no es, según esa opinión, otra cosa que una mediación momentánea, una neutralización de tensiones siempre presentes. Las siguientes palabras de Adán Müller revelan claramente la influencia de esa concepción, y al mismo tiempo, el carácter político, el origen político de ese modo de pensar: "El contrato social no es, pues, un contrato hecho en un momento y un lugar definidos; es la idea de un contrato que se está haciendo constantemente y en todos sus puntos, contrato que es renovado en cada momento por la nueva libertad que empieza a agitarse al lado de la antigua, y que es conservada así."[135]

También aquí es totalmente manifiesto que el deseo de pensar dinámicamente tiene sus raíces sociológicas en la oposición a las ideas burguesas del derecho natural y la esperanza de superar a estas últimas no sólo en cuanto a su contenido sino también en cuanto a su método de pensar. En ningún otro sitio puede verse con mayor claridad la diferencia fundamental entre las dos formas de pensamiento. En el pensamiento burgués del derecho natural el Estado se crea por un arreglo (contrato) entre las partes contratantes reconocido como justo para todos los tiempos. En el pensamiento feudalista y romántico el Estado es un arreglo dinámico siempre

[133] Cf., por ejemplo, *Elemente der Staatskunst*, de Müller, vol. I, pp. 351, 354, 355, 356.

[134] *Ibid.*, vol. II, p. 178.

[135] *Ibid.*, vol. I, p. 147. Cf. Coleridge, que habla de la Idea de un "contrato constantemente renovado" (*The Friend*, 2 vols., vol. I, p. 191, 1863).

fluctuante entre grupos antagónicos. En esa concepción hay algo que nos suena a familiar. Hoy estamos totalmente acostumbrados a interpretar el proceso histórico de acuerdo con factores polares y que se contrarrestan, y a concebir toda situación del presente como una síntesis (mediación) de factores coexistentes, pero dinámicamente cambiantes. Este modo de pensar, que se ha hecho casi axiomático para nosotros, nació por reacción contra la construcción "unilineal" del racionalismo del siglo XVIII. En el método de pensar con Ideas (para usar la terminología de Müller) la "filosofía de la vida", romántica y feudalista, realmente creó un instrumento para la disposición ordenada del desarrollo histórico fluyente y para la comprensión de la historia como totalidad.

La tercera etapa del desenvolvimiento del pensamiento conservador dinámico está representada por la etapa de la dialéctica. Es preciso analizarla en conexión con Hegel, cuya complicada posición sociológica conduce a una solución intelectual muy especial.

Debemos examinar ahora una tercera categoría importante del pensamiento de Müller, que sólo puede entenderse en relación con el contraste entre "concepto" e "idea".

Al estudiar la concepción dinámica de la Idea sustentada por Müller nos encontramos varias veces con un concepto favorito suyo, el concepto de "mediación". La "mediación" es una categoría característica de la síntesis romántico-feudalista. Todo pensamiento es, aunque sea de mal grado, analítico, y su tarea es reunir las partes de la realidad que él mismo ha roto en pedazos. Pero el carácter peculiar de un modo de pensar nunca se pone más de manifiesto que cuando se enfrenta con la tarea de una síntesis. El pensamiento racionalista de la Ilustración analizaba reduciendo las cosas a pedazos y atomizándolas. En correspondencia, su síntesis consiste en la adición. El pensamiento feudalista-romántico, como acaba de ser descrito, analizaba dividiendo una totalidad viva, la vida o el Estado, en movimientos polares de sus diferentes partes. La pregunta habría de ser: ¿Cómo puede conseguirse una síntesis dinámica viviente? La contestación se halla en el concepto de "mediación".

La palabra recuerda unas veces la común idea cristiana del "mediador", y otras veces la idea específicamente católica del poder mediador de la Iglesia.[136] Pero aquí, en realidad, es más bien una creación romántica especial que recibe su peculiar sentido moderno de la tendencia fundamental del roman-

136 Un pasaje de los *Elementos* (p. 175) recuerda el ambiente religioso. Para el origen religioso de la voz "Mediador", cf. *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, por P. Kluckholn, p. 17, Halle, 1925.

ticismo que ya hemos descrito, el esfuerzo hacia un pensamiento dinámico y hacia una comprensión intelectual de la polifonía de la vida. Pero al mismo tiempo el concepto contiene también el otro componente que se deriva de la actitud feudalista: la antipatía a subsumir lo individual y lo particular en un principio general. El conservadurismo feudalista lucha en cierto modo por alguna otra definición de la relación entre el todo y la parte, entre lo particular y lo universal, que no sean las de subsunción y adición. Este impulso está incorporado aquí en la solución de Müller.

A fin de comprender el significado del concepto de "mediación" en el sistema de Adán Müller —su significado en conexión con las nociones fundamentales de "concepto" e "idea"— hemos de volver una vez más a la actitud básica que sostiene que toda totalidad viviente se está desarrollando y desplegando siempre, que es un producto dinámico de fuerzas y principios antagónicos. Unas veces, como hemos visto, la antítesis se da entre los diferentes estamentos que luchan entre sí; otras veces es el conflicto entre la familia y el individuo,[137] o entre la eternidad y el momento.[138] La tarea del agente, o del juez, o del pensador, no es concebir cualquier situación concreta dada como el caso especial de una regla general o de un concepto general, sino experimentar las situaciones constantemente cambiantes como la neutralización de los elementos cambiantes del proceso, y comprenderlos y tratarlos como tales. El pensamiento racionalista, generalizador, trabaja con la correlación ley general-caso particular. Su metodología se basa en la categoría de la subsunción. El pensamiento dinámico aprehende la Idea, es decir, la finalidad y el propósito internos del todo concreto, y concibe lo particular como una parte de ese todo dinámicamente cambiante. Su metodología se basa en la categoría de "mediación", tal como se ofrece en el papel del juez que "media" entre una ley y un caso concreto en litigio. "El juez más alto de nuestra tierra —dice Adán Müller— representaría, no el todo como tal, sino la finalidad y el propósito del todo. En pequeño y dentro de su propia y limitada esfera, estaría situado —como el Soberano en su mayor y más amplia esfera— entre las demandas de los antepasados y las necesidades de los contemporáneos, entre la ley y el litigio, realizando una mediación vital, no haciendo comparaciones y cálculos sin vida." [139]

La raíz sociológica de esta tendencia de pensamiento, a la cual ya hemos aludido, es aquí claramente visible. La amenazada jurisdicción patrimonial del señor, por ejemplo, es con-

137 Müller: *Elemente der Staatskunst*, vol. I, p. 179.
138 *Ibid.*
139 *Ibid.*, p. 143.

trastada como una forma superior, como una "mediación", con la jurisdicción de la administración burocrática que se limita a subsumir los casos individuales en la ley general.[140]

El fallo judicial no se toma aquí como modelo por puro accidente. El racionalismo estaba tácitamente interesado por el individuo puramente pensante, teórico, contemplativo, inactivo, que no toma decisiones, que se limita a asentir o negar (que no es lo mismo que tomar decisiones). En contraste, el modelo del pensamiento dinámico es el hombre que decide, juzga, medita. El individuo puramente contemplativo, teórico, se subsume en las reglas generales. El individuo que está en medio de las polaridades antagónicas de la vida, decide y medita. El concepto de síntesis dinámica, de "mediación", contiene ya, en consecuencia, una *ruptura con la actitud contemplativa*.[141] El pensamiento dinámico capta lo particular por decisión y mediación. Se irá viendo cada vez más claro que las diversas formas de pensamiento, que los efectos niveladores de la palabra escrita han borrado en gran parte para nosotros, aquí todavía son visibles. El "pensamiento" no siempre es la misma cosa; el pensar difiere del pensar, en relación con la función viva que desempeña. Pero el hombre que subsume y sistematiza y el juez que falla, *piensan;* sin embargo, "pensar" como función en el fallo judicial es algo completamente distinto de la subsunción contemplativa.

Para comprender propiamente la diferencia entre el racionalismo inductivo de la Ilustración y la dinámica del romanticismo feudalista, no es suficiente la mera elaboración de la cualidad dinámica. Hay que penetrar en los últimos fundamentos sociológicos que en la práctica determinan las variables formas de la relación entre teoría y práctica. De paso, los partidarios de ambos modos de pensamiento también reflexionan sobre este mismo problema de la relación entre teoría y práctica, y llegan, naturalmente, a conclusiones diferentes.

Antes de tratar este problema de la relación entre teoría y práctica, es necesario, no obstante, decir unas palabras acerca del destino subsiguiente de la categoría de "mediación". Ya en los *Elementos de política* (donde, como hemos dicho, el elemento panteísta y dinámico empieza, en determinado mo-

140 Para más pasajes que contienen la palabra "mediación", véase *ibid.*, pp. 148, 205. Nótense en el último pasaje las expresiones "sabiduría calculadora", y "no sólo pesado y decidido por la cantidad... mediada"; también pp. 206, 286, 305 ("un constante hacer la paz"), y también aplicada, por analogía, al dinero (p. 361).

141 He aquí de nuevo un acuerdo de gran alcance entre la oposición de "izquierda" y la de "derecha" al mundo racionalista burgués. Cf., por ejemplo, la referencia condenatoria al carácter calculador y contemplativo de la actitud capitalista también en la esfera jurídica, en Lukács, *op. cit.*, p. 109.

mento, a desvanecerse ante el elemento católico y jerárquico) hay pasajes que representan la mediación no como una combinación recíproca automática de polaridades dinámicas, sino con el nuevo sentido de *reconciliación*. El tribunal de reconciliación que se erige por encima de los elementos dinámicos es el clero católico. Se dice que el clero es un "estamento apostólico mediador" cuya función es suministrar un vínculo entre los diferentes estados nacionales, para mitigar el contraste entre la pobreza y la excesiva riqueza dentro de los estados, y conservar el espíritu del "equilibrio moral".[142] La función de mediación es asignada aquí, por consiguiente, a una institución especial. Que ésta es el clero católico se sigue naturalmente de la tendencia pro-católica del romanticismo que empezó con Novalis.

Podemos una vez más observar claramente que hasta las categorías más fundamentales del pensamiento, las formas especiales de síntesis, difieren como y cuando las condiciones del pensamiento cambian en su estructura sociológica e histórica. El mismo pensador hace síntesis diferentes sobre una base romántico-feudalista o católica. Aun las categorías formales de la síntesis cambian con sus soluciones a los principales problemas. Mientras el pensamiento sea panteísta de inspiración, los polos antagónicos logran una síntesis por sí mismos, sin una fuerza mediadora extraña. Ahora bien, la tradición católica también contiene filosofías basadas en la idea de polaridad, como ha demostrado penetrantemente el sabio jesuita Przywara.[143] En Pascal se encuentra una filosofía de polaridades, lo mismo que en la teoría de las "virtudes opuestas" de Newman. Pero el pensamiento genuinamente católico tiende a unir los elementos polares mediante un factor superior al cual están subordinados. Originalmente, era Dios. Pero también puede ocupar ese lugar la Iglesia. En Novalis el romanticismo ya muestra esta unión jerárquica de polaridades: "Es imposible que fuerzas terrenas encuentren por sí mismas su equilibrio; esa tarea sólo puede realizarla un tercer elemento a la vez terrenal y supraterrenal."[144]

Cuanto más penetra en la Austria de Metternich, con sus tradiciones en gran parte católicas, este pensamiento feudalista, romántico y panteísta, más va recubriendo a la primera capa de ideas dinámicas una segunda capa católica que en resumen podemos llamar jerárquica. Idea y "mediación" reciben un nuevo significado.[145] Como aquí sólo nos interesa el pensa-

[142] Müller: *Elemente der Staatskunst*, vol. I, p. 288.

[143] Cf. su prefacio a *Schriften zur Staatsphilosophie*, de A. Müller (Theatiner-Verlag, Munich), pp. VI s.

[144] Novalis: "Die Christenheit oder Europa", en *Schriften*, ed. de J. Minor, vol. II, p. 42, Jena, 1907.

[145] Por lo tanto se equivoca Baxa (véanse sus Comentarios a los

miento romántico y feudalista, no podemos tratar del destino posterior de la "mediación", y tenemos que resumir el estudio del problema de la relación entre teoría y práctica en el romanticismo feudalista.

Las respectivas actitudes del racionalismo burgués y del conservadurismo feudalista ante este problema han sido estudiadas en conexión con la polémica entre Möser y Kant.[146] El primero toma la práctica por principio guía y hace que el razonamiento teórico siga a la práctica; el segundo separa las dos esferas y después establece entre ellas una relación. También hemos visto que la "práctica" que Möser contrapone como elemento vivo a la teoría, no sólo está libre de todo elemento místico, sino que es algo extraordinariamente sobrio, exactamente como sus costumbres y hábitos, su religión y su tradición no son de ningún modo los factores irracionales en que se convirtieron en manos del romanticismo y de la escuela histórica.

Del conservadurismo feudalista el conservadurismo romántico derivó simplemente la negación del carácter autónomo de la teoría y la concepción del pensamiento implantado en la vida. El elemento fluido, peculiarmente irracional, es una aportación independiente del romanticismo de la clase media urbana. Así, el romanticismo de Adán Müller posee, en vez de la sobria "práctica" del de Möser, un concepto de "vida" en que el elemento práctico se mezcla de un modo peculiar con elementos emocionales y con restos de la conciencia mística contemplativa.

Los meros hombres prácticos no pueden satisfacer a Müller más que los meros teóricos, porque aquéllos "se limitan a esferas de acción tan estrechas, están oprimidos por circunstancias tan mezquinas, y encerrados en lugares de mentalidad tan angosta, que encuentran tan difícil escapar a la pedantería como lo es para nuestros teóricos escapar al entusiasmo visionario [*Schwärmerei*]".[147] Mientras para Möser una esfera es-

Elemente der Staatskunst, vol. II, pp. 292 *s.*) cuando trata de interpretar la noción de Idea en los *Elemente* por medio de citas de obras posteriores de Müller, como las *Theologische Grundlagen;* porque en esta obra la "Idea" ya ha recibido un sentido teológico, platónicamente "arquetípico". Error análogo lo cometió Gentz cuando intentó explicar la "Idea" de los *Elemente* simplemente a base de la obra de Müller de 1804 (cf. Fr. v. Gentz: *Schriften*, ed. de Schlesier, vol. IV, p. 359, 1838-40). El caso es ver dinámicamente aun el pensamiento de un solo autor. Debe ser siempre incumbencia del sociólogo del conocimiento el observar cómo el pensamiento del mismo pensador se modifica cuando éste pasa de una posición sociológica a otra dentro del mismo ambiente social. Por otra parte, será necesario observar en qué formas aparecen en otras corrientes del pensamiento conservador ciertos conceptos fundamentales como "Idea" y "mediación".

146 Cf. *supra*, Sec. III, p. 158.

147 Müller: *Elemente der Staatskunst*, vol. I, p. 15.

trecha de acción había significado aún el contacto vivo, Müller ve en el hombre práctico el peligro de la pedantería. Müller inicia entonces por dos lados el proceso de la práctica mistificadora, irracionalizadora, "romantizadora". Por una parte, acentúa aquel aspecto del pensamiento práctico que después fue admirado como "la seguridad del instinto", y trata de demostrar que "los principios no son útiles, sólo lo es el sentimiento de lo que es aconsejable y bueno recogido por una larga experiencia".[148] También Möser se había dado cuenta de esto, pero su concepción de la práctica era diferente. El segundo aspecto bajo el cual Müller introduce la irracionalidad es el del cambio y el devenir puros, la cualidad proteica que, según él, caracteriza a la Vida y a la Práctica o a cualquier otra cosa que él pueda considerar antagónica de la teoría sistemática rígida: "El tipo de política al cual me refiero trataría al Estado como *fluido, viviente, en movimiento,* no se limitaría a lanzar leyes dentro de él y después esperar tranquilamente a ver lo que ocurría. El estadista sería el alma siempre presente de la sociedad civil y actuaría a la vez marcial y pacíficamente."[149] Así se superpone a la sobria "práctica" de Möser la experiencia del factor dinámico. Lo que Müller quiere captar es el fluir y el movimiento puros del concepto de vida.[150] La práctica se caracteriza no sólo por los factores de circunstancia y localidad concreta (concepto, dicho sea incidentalmente, que aparece tanto en el pensamiento de Möser como en el de Müller). Para el romántico, "práctica" no significa actividad cotidiana, sino el puro "devenir" que sólo puede experimentarse desde adentro. La importancia concedida a lo concreto, con la cual reaccionaron los conservadores a la revolución, se convierte aquí en un asunto "interno" que al mismo tiempo se combina con una forma de experiencia que en una época religiosa se manifestó como misticismo y en otra atea o panteísta como puro dinamismo.

Esta concepción de la vida (mezcla de "práctica", "concreción" y "movimiento puro") se relaciona, sin embargo, con la de Möser. Porque ésta también da un valor absoluto a algo que está fuera de la teoría y en relación con lo cual la teoría se considera como algo secundario. El pensamiento es aquí una función de la vida y de la práctica, y no al contrario; y la práctica una mera aplicación de la teoría a la situación inmediata. No es que el teórico decida y el práctico realice esa decisión, sino que en realidad la decisión consiste en la comprehensión de lo concreto; ésta es la mediación realizada por

[148] Müller, Introducción, p. XII.

[149] *Ibid.*, vol. I, p. 11. (Las cursivas son mías.)

[150] Para más ejemplos de la experiencia pura de la dinámica, véanse pp. 4, 144, 151, 193, 348, 365 *ss.*

el partícipe y agente vivo y práctico. La cognición es acción y al mismo tiempo el conocimiento que nace de la acción. Así, pues, mientras la conciencia de la Ilustración, que se concentró en la teoría, se inclinaba a concebir aún la acción como una clase de subsunción (en otras palabras, que ocultaba aún la acción bajo las categorías de "teoría"), es posible ahora que un concepto vital sirva para comprender el objeto concreto. La síntesis no es cuestión de unir o sumar, sino una mediación realizada desde adentro.

Las etapas más importantes del romanticismo feudalista forman, pues, un círculo: una concepción especial del pensar por ideas, de la relación entre teoría y práctica, y el concepto de mediación, se explican mutuamente como partes del pensamiento dinámico y de la experiencia. Al mismo tiempo puede aislarse el elemento dinámico del pensamiento de Adán Müller (que, como hemos visto, es claramente diferenciable de la "práctica" en el sentido de Möser) y advertir así el origen conservador de la idea moderna de "vida", que hunde sus raíces en la experiencia que tiene el conservador del "puro devenir" como un Absoluto.

En el caso de Müller, podemos observar con frecuencia cómo se esfuerza por captar el objeto concreto en su concreción; pero nunca llega a un realismo propiamente tal. En el momento en que podría llegar a ser realmente concreto se entrega a declamaciones sobre la "vida", el "devenir", la "Idea", y sus estudios no son menos abstractos (aunque de otra manera) que las abstracciones normativas de la Ilustración, contra las cuales se suponía que eran una reacción. Y sin embargo, este esfuerzo hacia lo dinámico, forzado y al principio meramente programático, dio nacimiento a un aspecto importante de las filosofías modernas de la vida.

El realismo de la segunda mitad del siglo XIX incluye un elemento romántico conservador que corresponde a esta intensa preocupación por la Vida. Esta dinámica fue al principio experimentada aisladamente; en su desarrollo alemán tomó después una doble dirección. En su dirección romántica se "interioriza" cada vez más. En el pensamiento de Adán Müller todavía está —en la intención por lo menos— aliada con el deseo de lo concreto, práctico y sobrio. Pero después se separa cada vez más de él y es experimentada por sí misma en toda su pureza. Nace entonces una especie de realismo que no busca la "realidad" en el objeto empírico, en la "vida cotidiana", sino en la "pura experiencia vital". Esta nueva dirección, después de haber sido pasajeramente eclipsada por el materialismo, en especial durante el auge capitalista en el decenio de los 1870, recibió nuevo impulso de la filosofía vitalista de Bergson, cuya noción de *durée réelle* es en realidad una

resurrección de la concepción romántica de la dinámica pura. Muchas corrientes de la historia del pensamiento alemán se abrieron camino hacia Bergson, y la vida intelectual alemana recibió de él, aunque en una fase más avanzada de desarrollo, muchas cosas que anteriormente ya habían sido suyas.[151] El impulso procedente de Bergson se combinó en Alemania, por una parte, con corrientes que convergieron en la escuela *fenomenológica;* y por otra, se alió con el historicismo redivivo de Dilthey.

Las cualidades peculiares de las diferentes variantes de las filosofías modernas de la vida pueden definirse de acuerdo con las diferentes tendencias que han absorbido. Por mucho que difieran entre sí las diversas formas de este "vitalismo", todas muestran su origen en el romanticismo (contrarrevolucionario) por su común oposición al kantismo y al positivismo, las dos variedades del racionalismo burgués que se esforzaron por conservar y defender como modelo exclusivo de todo pensamiento los conceptos generales y el método inductivo de la ciencia natural, aunque sobre bases epistemológicas diferentes. Todas las filosofías de la vida son románticas en su origen, porque mantienen viva la oposición a los conceptos generales y porque buscan la realidad en la "experiencia pura", libre de construcciones conceptuales y de racionalización. Hoy[152] ya no puede hablarse de ellas como contrarrevolucionarias, porque en su mayor parte se han hecho políticamente indiferentes. Pero los objetivos de su pensamiento y experiencia brotaron originalmente, en el periodo romántico, de los objetivos básicos del conservadurismo. Precisamente porque esta corriente originalmente romántica perdió su base política (y con ella toda eficacia inmediata, todo contacto concreto con su ambiente real), pudo aislar la "vida" y la "dinámica pura" del romanticismo de la "práctica" de Möser y darle un sentido cada vez más "puramente interiorizado".

La gran importancia de las filosofías de la vida consiste en su constante insistencia sobre las limitaciones del racionalismo burgués, que con su expansión amenaza gradualmente con eclipsar y desvitalizar todo lo que está vivo en el mundo. La filosofía de la Vida no se cansa nunca de advertir que lo que pasa por "real" en nuestro mundo racionalizado es un mero reflejo de las categorías específicas de la Razón, de la cual ha

151 Para la existencia de la concepción de *durée* en el tradicionalismo francés, véase *J. de Maistre als politischer Theoretiker,* por R. R. Rohden, p. 217, Munich; véase también la reseña de Brinckmann en la *Deutsche Literatur Zeitung.*

152 Esto fue escrito en 1925. Desde entonces, diferentes movimientos contrarrevolucionarios en Alemania y otras partes han hecho uso de categorías "vitales" para estructurar sus ideologías (N. de P. Kecskemeti).

hecho un ídolo el hombre moderno;[153] en otras palabras, que este mundo de supuesta realidad es simplemente el mundo de la racionalización capitalista. Como tal, oculta tras sí un mundo de pura "experiencia vital". Pero aún hoy la filosofía de la Vida deja ver su origen conservador en que constituye una oposición latente al mundo racionalista que nos rodea. Mas, habiendo perdido todo interés y toda significación políticos, no puede hallar un camino directo para modificar las cosas; exalta la idea de "devenir" en abstracto, pero ha roto toda conexión con el mundo que realmente "deviene", aunque racionalizado. No obstante, las filosofías de la "Vida" son parte integrante de las tendencias evolutivas actuales, en realidad una parte muy importante. Sirven para mantener viva cierta forma de experiencia; es cuestión pendiente a qué tendencias sociales se aliarán en lo futuro.[154] Como posición para comprender el mundo, la filosofía de la Vida es una útil contrapartida de las corrientes de ideas acogidas al prestigio de un racionalismo absoluto. Porque nos enseña una y otra vez a apartar las racionalizaciones que ocultan la verdadera naturaleza de las cosas y a evitar que nuestra conciencia se forme únicamente de acuerdo con la norma de la actitud teórica. Siempre escinde y relativiza lo que creemos que es "racional" y "objetivo".

La experiencia romántica de la pura dinámica siguió otro camino en manos de Hegel. Opuesto al método de "interiorización", Hegel buscó un punto de vista "objetivo", y así combinó el elemento dinámico con los problemas concretos del mundo político e histórico. Eso significa que abandonó la experiencia puramente "interna" de la dinámica; mediante un nuevo proceso de racionalización, la convirtió en "dialéctica". Pero al mismo tiempo conservó el perdurable descubrimiento conservador del tiempo convirtiéndolo en un método para comprender el proceso de la historia. El dilema, pensamiento rígido-dinámica irracional, que se manifestó abiertamente a principios del nuevo siglo, lo resolvió Hegel diciendo: Hay un orden de racionalidad superior al del pensamiento abstracto, rígido; hay un *pensamiento dinámico*. Esa solución constituyó el triunfo final de la tendencia que hemos advertido antes en Adán Müller, a saber, la tendencia a ampliar la esfera

153 También pueden hallarse aquí paralelismos, aunque de estructura muy diferente, en la oposición de izquierda; cf. Lukács, *op. cit., Das Problem der Verdinglichung, passim.*

154 En cuanto es posible juzgar en el presente, muestran tendencia —cuando recuperan significación política— a suministrar una base ideológica a las modernas corrientes activistas eruptivas (ya en sentido reaccionario, ya en sentido progresista). Esto, de todos modos, es cierto de la tendencia bergsoniana que dio impulso al fascismo y a la acción directa del sindicalismo (Sorel).

de racionalización potencial y usar el nuevo método para comprender la historia. Que Hegel haya logrado esto, que no haya perdido, como los románticos, el contacto con el mundo real ni se haya refugiado en la mera experiencia "interiorizada", se debió al hecho de que se atuvo, con indomable perseverancia,[155] a la realidad histórica, que entonces era la realidad fundamental para el conservadurismo.

El tipo de romanticismo de Adán Müller se desarrolló primero en alianza con la oposición feudalista; pero, como a la larga ésta no podía mantenerse, pronto quedó sin ningún verdadero respaldo social y tuvo en parte que huir al campo austriaco para conservarse vivo. Pero eso significó la destrucción de todo lo que había nacido de él orgánicamente, que le daba sentido y sacaba su sentido de él. Como "movimiento" visible, ni siquiera duró tanto como Metternich. Porque como influencia viva en la vida intelectual había terminado en el decenio de los 1840; un crítico como Heine lo había advertido ya en 1833, y aún más en 1839.[156]

Pero al convertir la mera experiencia de la dinámica en un método racional de pensamiento de un orden más elevado, Hegel planteó al mismo tiempo el problema del pensamiento dinámico y todo el complejo de cuestiones relativas a la verdad y a la norma de valor, que nos ocupan en la actualidad. No podemos estudiar aquí todo el margen de problemas y analizar el ambiente social del pensamiento de Hegel. Sólo importa hacer ver que es la "dinámica objetiva" de Hegel la que se halla absorbida en la síntesis del marxismo. El pensamiento proletario marxista tiene también, pues, una concepción dinámica y dialéctica de la realidad. Hegel y el marxismo tienen de común con la filosofía de la Vida el que, como ésta, pueden relativizar el pensamiento "cotidiano", "estático", "abstracto", y hacerlo sobre una base dinámica. Pero mientras que en la filosofía interiorizada de la Vida la base dinámica es algo que precede a toda teoría (es decir, la pura *durée*, la "pura experiencia vital"), en la filosofía de Hegel la base dinámica respecto de la cual relativiza el pensamiento "ordinario", "abstracto", es una base intelectual (racionalidad de un orden

155 El siguiente pasaje de la *Rechtsphilosophie* (*ad.* al § 13, p. 290), parece una confesión en ese sentido: "Una voluntad que no decide nada no es verdadera voluntad... Sólo mediante decisiones entra el hombre en la realidad, por dura que ésta sea. Porque la pereza no se aventurará más allá de un estado de cavilación solitaria en que tiene abierta una ilimitada posibilidad. Pero posibilidad no es realidad. Una voluntad segura de sí misma no se pierde, pues, en la cosa que ella determina."

156 Cf., por ejemplo, *Romantische Schule* (1833), de Heine, o el ensayo titulado "Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze", manifiesto publicado en el *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, 1839.

superior), y en el pensamiento proletario son la lucha de clases y el proceso social mismo económicamente determinado.

No es necesario entrar en todos los detalles que podrían mencionarse. Nuestro propósito era simplemente hacer ver que no sólo el contenido del pensamiento, sino aun las concepciones de la realidad de la doble oposición contra el racionalismo burgués se habían formado en reacción directa contra él; que el producto de la lucha fue un concepto de la vida caracterizado por el movimiento, por la dinámica; y que tanto las concepciones vitalistas como las marxistas de la realidad se desenvolvieron en clara continuidad de esta oposición romántica.

Aparte de esas dos direcciones en que se desarrolló el elemento romántico-feudalista, hay un tercer camino, que siguió la escuela histórica. Resuelve de un modo específico y propio el problema conservador de la relación entre norma e historia, entre pensamiento y existencia. La determinación de su posición sociológica plantea un problema completamente distinto; ocupa un lugar entre el romanticismo y Hegel. Pero también hay que dejar a un lado el estudio de esta importante corriente de pensamiento conservador.

III. LA HISTORIA DEL CONCEPTO DEL ESTADO COMO ORGANISMO: UN ANALISIS SOCIOLÓGICO

ME PROPONGO en este trabajo analizar la historia de un concepto destacándolo sobre el cambiante fondo social y cultural. Debido a las limitaciones de espacio apenas podré hacer más que estudiar algunos cortes transversales del proceso.

Mi primera cuestión será averiguar si hay algún toma y daca entre las ciencias naturales y la política en lo que concierne a este problema; o si en vez de un simple préstamo del concepto, cambia su significado cuando es transferido de la ciencia natural a la esfera de la política.

Quizá haría yo mejor dando la solución en el principio mismo. Tanto en la historia de la ciencia como en la de la política encontramos un creciente antagonismo entre los conceptos de mecanismo y de organismo.[1] En cierta etapa de la historia este antagonismo entre los conceptos individuales se convierte en dos tipos diferentes de estilo de pensamiento. Por "estilo de pensamiento" entiendo no sólo un conjunto de conceptos unidos por una *Weltanschauung* coherente, sino también un punto de vista sobre la realidad que tiende a influir en el método de pensar y en la presentación de los hechos. Los dos conceptos, mecanismo y organismo, emergieron originalmente del campo del pensamiento diario, pero la historia de la emancipación de los usos ordinarios de nuestro tipo de pensamiento varía considerablemente en la ciencia y en la política. Por lo que respecta a la evolución de los conceptos y los métodos en las ciencias, podemos enunciar el factor que gobierna su diferenciación. Es el manejo de objetos, la técnica práctica del taller y después la del laboratorio, lo que nos obliga a refundir nuestros conceptos y nuestras teorías.

[1] Para una orientación general, además de los libros que se citarán más adelante, consúltense los siguientes: *Uber die sogenannte organische Staatstheorie: Ein Beitrag zur Geschichte des Staatsbegriffes*, por Th. van Kricken, Leipzig, 1873; *Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, ihre Entwicklung und ihre Modifikationen*, Dis. Fac. Fil. de Halle, 1903, por E. Th. Towne; "Organismic Theories of the State: Nineteenth Century Interpretations of the State as an Organism", por F. W. Coker, en *Studies in History, Economics and Public Law*, vol. XXXVIII, núm. 2, Columbia University, 1910; *Studies in Hegelian Cosmology*, por J. M. E. Mc Taggart, Cambridge (University Press), 1918 (1ª ed., 1901); *Die Lehre vom Staat als Organismus: Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers*, por G. Busse, Berlín, 1928; *Die Lehre vom Organismus und ihre Beziehung zur Sozialwissenschaft*, por O. Hertwig, Frestrede, Jena, 1899; "Organismic and Mechanistic Logic", por R. H. Wheeler, en *The Psychological Review*, vol. XLII, núm. 4, julio de 1935; *Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie*, por Kurt Lewin, en *Erkenntnis*, vol. I, 1930.

Si estamos de acuerdo en que es al carácter cambiante de la práctica al que en definitiva se debe el nacimiento de los conceptos científicos, y que a las actividades prácticas del taller y del laboratorio se debe la creciente precisión de nuestro lenguaje científico, es de la mayor urgencia plantear la misma cuestión respecto del carácter del pensamiento político. La tarea siguiente en la historia del pensamiento político es relacionar las formas cambiantes de los conceptos con la práctica cambiante de la vida política. Siempre que sea posible, indicaré el tipo de práctica que probablemente estuvo detrás del tipo de pensamiento en desarrollo. Espero demostrar así que aunque hubo un constante intercambio de ideas entre las ciencias naturales y la política, fue siempre en definitiva el cambio de la práctica política el que dio forma a los conceptos de la ciencia política.

Procuraré seguir la pista a cuatro etapas en el desarrollo del pensamiento organicista:

I. El pensamiento organicista tal como apareció por primera vez en el plano científico.

II. Uso en los siglos XVII y XVIII de la palabra orgánico, cuando todavía no se diferenciaba claramente de la palabra mecánico.

III. El uso romántico y principalmente conservador de la palabra en la filosofía alemana.

IV. Estudio de los mismos problemas desde los puntos de vista contemporáneos de la "teoría de la *Gestalt*" y del "positivismo lógico".

La emancipación de los tipos científicos de pensamiento respecto del pensamiento cotidiano[2] puede observarse muy bien en la teoría política de Platón y de Aristóteles. Si tuviera tiempo para descender a detalles haría ver cómo en las teorías de Platón, éste recurre con frecuencia a analogías corrientes. Cuando considera al Estado como un hombre en gran escala (*República*, 434 D), o cuando dice que el Estado puede ser justo en el mismo sentido en que es justo un hombre (*República*, 441), o cuando hace que las tres clases de que está formada la ciudad se correspondan con las tres partes del alma (*República*, 441 C-D), tenemos otros tantos ejemplos de la que puede llamarse analogía primaria.

La explicación mediante analogías primarias es comúnmente practicada en el pensamiento cotidiano porque el proceso de abstracción está aún poco desarrollado. Cuando se ve un objeto nuevo, se procura de un modo natural referirlo a cosas más familiares. Pero en vez de decir exactamente en qué res-

[2] Para el problema del pensamiento precientífico cf. *Les formes inférieures de l'explication*, por D. Essertier, París, 1827; *Psychologie der Axiome*, por J. Schultz, 1899.

pecto se parecen las dos cosas, hay la tendencia en esta etapa a considerarlas análogas en todos los respectos.

En el pensamiento de Aristóteles la emancipación de la analogía cotidiana llegó a una fase más avanzada. Ya describe el Estado en términos más abstractos, pero aún tiene presente en cada momento la imagen del cuerpo humano. Precisamente al principio de su *Política* desea aplicar el método que analiza un todo compuesto en sus elementos simples (*Pol.*, I. 1, 1252 A 20 *s.*). Piensa en términos abstractos cuando advierte que el Estado es un todo, aunque sus elementos, con el paso de las generaciones, pueden ser reemplazados constantemente (III, 3, 1276 A 35). Pero cuando describe el carácter de la interdependencia entre esas partes, se destaca en el primer plano la analogía con el organismo vivo.

Pero la importancia de Aristóteles desde nuestro punto de vista no se limita al hecho de que haya comparado el Estado con el organismo humano; su sistema proporciona también los conceptos más importantes que después se asociaron con la idea del pensamiento organicista. Entre otras, las ideas de que el todo es anterior a las partes y el Estado al individuo, y que las cosas se desarrollan desde adentro, puesto que contienen en sí mismas la fuente del movimiento, encontraron su expresión clásica en el sistema de Aristóteles. Su concepto de la entelequia ha estado constantemente en el centro de la discusión.

Cuanto mejor se advierte que la mayor parte de los elementos de una futura teoría organicista del Estado fueron ya anunciados en su filosofía, más sorprendente resulta que la palabra *órgano* sea aún completamente simple en su terminología: no significa más que *instrumento*, y *orgánico* corresponde a *instrumental*.

Cuando nos preguntamos qué clase de práctica, qué tipos de realidad se reflejan en las normas subyacentes en el pensamiento de Aristóteles, tenemos que referirnos primordialmente a dos campos diferentes Hay, en primer lugar, el fondo rural del pensamiento contemporáneo que aún enfoca su atención sobre los seres vivos, particularmente sobre la vida animal, de suerte que toda comparación con ella parece natural y obvia. Hay, además, las operaciones más sencillas de la artesanía. El órgano es el instrumento y la teleología es, por lo menos en parte, la expresión de una época en que había poca división del trabajo y el mismo individuo planeaba y hacía la obra. Como su mente estaba constantemente fija en la finalidad de sus acciones, era natural pensar que la finalidad era la fuerza impulsora que estaba detrás de todo lo que ocurría en el mundo.

Debido a la concepción predominante del instrumento como

equivalente del órgano, en aquella etapa organismo no significa más que "la combinación de diferentes partes en una producción común".[3] La palabra organismo no se había convertido aún en un lema que represente el principio de vida. Pasaría mucho tiempo antes de que se convirtiera en núcleo de un estilo de pensamiento.

Este estilo especial de pensamiento no aparecería hasta que su contrario, el estilo mecanicista de pensamiento, se estableciera en el mundo científico. Para que ocurriera esto, tenía que disolverse el orden social medieval. Porque, debido al general prestigio de Aristóteles y a su ambiente agrario, el pensamiento medieval conservó sus tipos y la técnica de la analogía orgánica.[4] Aun en el pensamiento del Renacimiento predominó el tipo organicista. El punto crítico en la historia de la filosofía es Descartes, a pesar de los muchos precursores que podrían mencionarse.[5] El nuevo estilo de experiencia encuentra su expresión filosófica en el pensamiento mecanicista de Descartes. La esencia del método científico consiste, para él, en desmenuzar los todos y los complejos de la experiencia ordinaria en unidades homogéneas, lo cual nos lleva, en definitiva, a concebir la naturaleza como una máquina. Éste es también el origen de la psicología y de la sociología mecanicista modernas,[6] llevadas hasta su último extremo por el behaviorismo contemporáneo.[7]

Mientras los conceptos de órgano y organismo son en definitiva producto de una sociedad formada en gran parte por campesinos y artesanos, familiarizados con la vida animal y

[3] Cf. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, por E. Barker, Londres, 1906, p. 281; anótese también "Organisation ou la machine vivante en Grèce au IVe siècle avant J.-C.", por A. Espinas, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. XI, pp. 709, 712. París, 1903; cf. también su libro *Les Origines de la technologie*, París, 1897.

[4] Cf. *Political Theories of the Middle Age*, por O. Gierke, trad. de F. W. Maitland, cap. IV, "The Idea of Organization", pp. 22-30, Cambridge, también *Das Mittelalter, sein Begriff und Wesen*, por H. Schmalenbach, 1926.

[5] Pierre-Maxime Schuhl estudia algunas de las etapas de este proceso en *Mechanisme et Philosophie*, cap. II, París, 1938.

[6] Recientemente se llamó la atención hacia el hecho de que aun en la escuela de Descartes actuaban ciertas tendencias que condujeron a una transgresión del principio mecanicista puro en la esfera de la psicología. Así, el mismo Malebranche se vio obligado en ciertos pasajes a admitir una especie de autorregulación en los organismos que está en contradicción con la teoría de que los animales son máquinas. Cf. "Reflexions sur les fondements de la Psychologie chez Malebranche", por H. Pollnow, en *Revue Philosophique*, 1938, núms. 3-4, pp. 81-84. Cf. también "Sur la nouvelle édition de Malebranche", por E. Bréhier, en *Revue Philosophique*, 1939, núms. 1-2, p. 22.

[7] Para este último cf. también el estudio de P. Sorokin en *Contemporary Sociological Theories*, cap. I, "The Mechanistic School", pp. 33 *ss.*, Nueva York y Londres, 1928.

hábiles en el uso de instrumentos, la teoría mecanicista refleja la vida de principios del industrialismo y el uso de los tipos más sencillos de máquinas. El artefacto, el autómata, el reloj, son inventos fascinadores y dan nacimiento a una nueva interpretación del universo que tiende a traducirlo todo en términos mecánicos.[8] A ésta hay que añadir quizá otra hipótesis: que es también la especialización del trabajo en el primer periodo industrial lo que forma el ambiente del pensamiento mecanicista.[9] La especialización del trabajo dio un paso más, y la desmembración del producto en sus partes es más familiar a esta época que a la de la artesanía. Esta práctica económica corriente presta también su apoyo a un modo de pensamiento en el que la única manera de saber cómo funcionan las cosas es reducirlas a pedazos.

Podemos inclinarnos a pensar que la aparición del modo mecanicista de pensar en la filosofía política del siglo XVII es una mera imitación del tipo de pensamiento corriente en las ciencias naturales. Pero esto significaría que uno puede asimilarse los tipos de pensamiento originados en otro campo sin el correspondiente cambio en el campo propio.

Mientras la actitud primaria del hombre ante la sociedad fue creer que la realidad social es algo que debe darse por cosa sabida tal como es, no pudo desarrollarse la idea nueva de que las instituciones sociales son artefactos que originalmente fueron hechos y no creados. En esa estructura de pensamiento, podía hacerse la guerra y fomentar la rebelión, pero esto todavía no suponía la reconstrucción consciente del orden social.

Desde luego que esta nueva actitud no era universal en esa época, pero fue creciendo gradualmente en los grupos que tenían parte activa en el nacimiento del absolutismo del Estado. Tanto los príncipes como los pensadores que dieron expresión teórica al nuevo tipo de práctica eran perfectamente capaces de concebir la realidad política como un artefacto. Era natural que un grupo social que construyó el nuevo Estado sobre las ruinas del feudalismo, que organizó deliberadamente un tipo nuevo de ejército y de burocracia, y que creó un nuevo sistema industrial para financiarlos, pensaran mecanicistamente. Este tipo social y mental se desarrolló gradualmente y se expresó en las nuevas teorías del Estado representadas, por

[8] G. Canguilhem da una información interesante sobre los inventos técnicos a los cuales Descartes se refiere como ejemplos en sus obras. Cf. "Descartes et la technique", por G. Canguilhem, en *Travaux du IX^e^ Congrès International de Philosophie, Congrès Descartes*, vol. II; *Études Cartésiennes, 2^me^ partie*, pp. 77-85, París, 1937.

[9] Cf. *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París (Alcan), 1934; "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", por H. Grossmann, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, pp. 161-231, París, 1935.

ejemplo, en Maquiavelo y Hobbes. Para el primero, el acceso al poder y el retenerlo es principalmente un problema técnico; para el segundo, la construcción de un Estado no difiere de la de un autómata. No hay más que pensar en las relaciones sociales existentes en la vida real para darse cuenta de que los que estructuraron el Estado absoluto tenían que considerar a sus súbditos como unidades homogéneas. Para ellos los ciudadanos sólo existen para pagar impuestos, según una relación financiera puramente abstracta. Una vez que hubo cambiado la actitud práctica hacia la sociedad, y que uno se atrevió conscientemente a moldear el orden social, los pensadores que tuvieron que hacer frente a la tarea se hicieron analíticos, descomponiendo los todos en sus elementos y considerando a los individuos como átomos homogéneos cuyas relaciones estaban reguladas por leyes eternas.

El concepto mecanicista no se sostuvo por sí mismo, sino que aquellos autores lo suplementaron con la teoría del contrato social.[10] El contrato parece ser el único vínculo que une a individuos aislados para que formen una unidad política. Nada es más natural que el que esa teoría haya atraído a los legistas y juristas del Estado absolutista. Es indudable que todo el que enfoca su atención sobre tratos y contratos legales puede perder de vista las viejas formas de integración social, como las costumbres y los hábitos. Esto es exactamente lo que les ocurrió a los pensadores que tomaron por modelo las regulaciones legales del nuevo Estado y la estructura competitiva de la nueva sociedad comercial, y las aplicaron a la sociedad en general.

En esta etapa, aunque se usó con frecuencia la palabra "organismo", en realidad significaba mecanismo. Para Descartes órgano e instrumento eran sinónimos, y para Leibniz el organismo es un mecanismo natural que sólo cuantitativamente difiere del artificial.[11]

En la primera etapa de su desarrollo, las clases nacientes, entre ellas la nueva burguesía, pensaban también mecanicistamente cuando intentaban explicarse la esencia del Estado. Partían, igualmente, de la idea de que la sociedad puede ser moldeada por el hombre, y la idea del contrato está siempre en el reverso de su pensamiento juntamente con el supuesto de que la sociedad debe estar formada por átomos homogéneos. La razón por la cual la burguesía naciente tuvo tanto en común con el racionalismo del Estado absoluto se hace evi-

[10] Para la teoría jurídica y la historia del contrato cf. también el artículo "Contract" de Roscoe Pound en la *Encyclopedia of the Social Sciences*.

[11] Cf. The *Fundamental Concepts of Modern Philosophic Thought, critically and historically considered*, por R. Eucken, p. 183, trad. de M. S. Phelps, Nueva York, 1880.

dente en cuanto advertimos que lo que les animaba por encima de todas las diferencias era el deseo consciente de reconstruir la sociedad sobre la base del análisis racional. La principal diferencia entre los filósofos burgueses y la mentalidad burocrática está claramente manifiesta en el papel que atribuían a los átomos de que está formado el gran mecanismo de la sociedad. Mientras en la teoría absolutista el gran relojero tiene que dar cuerda al reloj desde afuera, los átomos de la nueva teoría van tomando vida gradualmente, hacen contratos por su propia y libre voluntad y tienen plenos poderes para tomar decisiones. No hay más que pensar en Locke para advertir los principales cambios en el punto de vista. Así, el equilibrio que contribuye al orden en la sociedad será en definitiva producto de sus relaciones espontáneas. Éste es el momento en que la imagen de la máquina se va convirtiendo gradualmente en la analogía con el organismo vivo,[12] en el que la espontaneidad de la vida está presente en todos los elementos y de su vitalidad resulta la armonía orgánica del todo. Es mérito de Kant haber sintetizado esas tendencias[13] y haberse dado cuenta de sus últimas consecuencias lógicas. En el párrafo 65 de su *Crítica del juicio*[14] establece las diferencias teóricas entre organismo y mecanismo en tres enunciados fundamentales. Al definir el organismo subraya que en él las partes son recíprocamente causa y efecto la una de la otra, lo que significa su espontaneidad y su influjo recíproco. Después observa que las partes de un organismo son sólo posibles mediante su referencia al todo; y, en tercer lugar, que el todo es un fin en sí mismo y tiene su propia causalidad. La hazaña de Kant fue formular las últimas consecuencias lógicas de un nuevo tipo de pensamiento que corresponde completamente al tipo democrático de acción que se estaba propagando muy rápidamente en Inglaterra y Francia. El nuevo espíritu llegó a Kant a través de Rousseau, y tenemos un documento del mayor valor en sus escritos fragmentarios, en el que confiesa que el filósofo francés le enseñó que las multitudes no eran precisamente multitudes, sino los protagonistas vivos de los Derechos de la Humanidad. "Hubo un tiempo en que yo creía que todo esto es decir, la sed de conocimientos puede contribuir al honor de la humanidad, y despreciaba a la muchedumbre que no sabe

[12] Para la tendencia en el desenvolvimiento de la teoría económica cf. "Die Physiokratische Schule und die erste Darstellung der Wirtschaftsgesellschaft als Organismus: Der Kreislauf des Blutes und der Kreislauf der Güter", por H. Denis, en *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Socialpolitik und Verwaltung*, 1897.

[13] Cf. *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrh.*, por Erich Kaufmann, pp. 3 *ss.*, Heidelberg, 1908; y Eucken, *op. cit.*, p. 184.

[14] *Crítica del juicio*, de Kant, trad. de J. H. Bernard, 2ª ed., pp. 276-7, Londres, 1914. [Hay edición española.]

nada. Fue Rousseau quien me corrigió. Desapareció aquel deslumbrante privilegio y me hubiera considerado mucho menos útil que los artesanos comunes si no creyera que mis estudios podían dar valor a todos los demás en el camino hacia el establecimiento de los derechos de la humanidad." [15]

Cada uno de los tres aspectos del concepto kantiano de organismo iba a convertirse después en punto de partida de nuevos principios políticos. Su concepto de las partes vivas y su acción recíproca sirvió de apoyo a las reclamaciones del súbdito contra el Estado y a los derechos de las más pequeñas unidades. La teoría de que las partes están determinadas por el todo preparó el camino a una nueva comprensión del nacimiento del espíritu de comunidad, en que hasta las partes espontáneas existen sólo en relación con el todo. La idea del todo como un fin en sí anuncia el nacimiento del espíritu del nacionalismo y de la teoría del *Volkgeist*. Los grandes constructores de sistemas filosóficos, como Fichte, Schelling y Hegel, sólo pudieron librarse del hechizo del mecanicismo del siglo XVIII partiendo de las definiciones aparentemente secas y abstractas de Kant.

Se plantea ahora esta cuestión: ¿Cómo fue posible que las implicaciones filosóficas de un nuevo tipo de experiencia política se desarrollaran en un país que aún no había sido afectado por el movimiento revolucionario y por el nuevo espíritu de la democracia? Hay que buscar la solución, en opinión mía, en las reglas empíricas que gobiernan el trasplante de ideas a nuevos ambientes sociales. La experiencia general demuestra que cuando los grupos intelectuales adoptan ideas nuevas que no pueden poner en práctica, esas ideas tienden a variar en diferentes direcciones:

1. O bien son proyectadas en un plano más elevado de abstracción. Puesto que no hay posibilidad de aplicarlas prácticamente, en vez de trabajar sobre detalles concretos, los intelectuales se ven obligados a poner su atención en las implicaciones puramente lógicas. De este modo se descubren los últimos principios que están en la base del nuevo pensamiento.

2. O los nuevos modos de pensar quizá se proyectan en un plano más alto, pero por un método completamente diferente. Esto es precisamente lo que les ocurrió a los tipos

[15] "Fragmente", *Werke* (Schubert-Rosenkranz) II, 240, citado por R. Fester en *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, p. 69, Stuttgart, 1890. La cita anterior está tomada de la traducción de Bosanquet. Cf. también *Immanuel Kant und seine Lehre*, por K. Fischer, 3ª ed., 1889; capítulo XIV de su *Geschichte der neueren Philosophie*, vols. 3-4; *The Philosophical Theory of the State*, 3ª ed., pp. 217 *ss.*, por B. Bosanquet, 1920; "De l'influence de Jean-Jacques Rousseau en Allemagne", por M. Levy-Bruhl, en *Annales de l'École libre des Sciences Politiques*, julio, 1897.

democráticos de pensamiento cuando fueron trasplantados de la política occidental al campo de la filosofía alemana, donde no había oportunidad de ponerlos en práctica. Kant representa el primer tipo: el de la proyección en forma de una investigación de las últimas implicaciones. Fichte, Schelling, Hegel y los románticos como Adán Müller, representan una proyección de experiencias políticas en el plano metafísico o estético.

Observemos en dos casos especiales lo que le ocurrió al nuevo tipo de experiencia democrática y a los correspondientes tipos de pensamiento cuando pasaron a manos de pensadores alemanes. Como Schelling, y más particularmente A. Müller quizá son poco conocidos en este país,* los tomaré como exponentes representativos de la teoría organicista del Estado en aquella época. Schelling, en sus famosas conferencias sobre "El método de los estudios académicos" (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* 1803)[16] ya construye sobre las ideas de Kant, pero mientras Kant fue muy cauto en la formulación de sus definiciones abstractas de organismo, Schelling usa el nuevo concepto base de un nuevo estilo de pensamiento. Lanza un ataque sistemático contra el concepto de derecho natural del siglo XVIII y contra todo el conjunto de actitudes subyacentes en sus argumentos. Es interesante destacar sus objeciones a estas últimas. Advierte que, entre otras cosas, eran demasiado formalistas, en segundo lugar que eran demasiado analíticas, en tercero que tenían un concepto excesivamente determinista del Estado, y finalmente las críticas por haber construido el Estado demasiado exclusivamente sobre los instintos egoístas de los individuos. Para Schelling el Estado debiera considerarse, en el plano de la construcción filosófica, como "el organismo objetivo de la libertad y como una obra de arte en la realidad" (*als einen objektiven Organismus der Freiheit und als ein reales Kunstwerk*).[17]

Si prestamos atención a esa definición del Estado como el organismo objetivo de la libertad, veremos un ejemplo de lo que hemos llamado proyección de ideas empíricas en un plano superior. Cuando Schelling habla del Estado como un organismo, nunca lo considera como un organismo biológico o social, sino como un organismo mental y espiritual. Es evidente que los problemas de la organización práctica de la sociedad que inquietaban los espíritus de los pensadores revolu-

* Se refiere a Inglaterra. [E.]

[16] F. Wi J. Schelling: *Sämmtl. Werke. Erste Abteilung,* vol. V, pp. 207-352, Stuttgart-Augsburgo, 1859. Cf. en especial la décima conferencia, sobre el "Estudio de la historia y de la jurisprudencia", pp. 306-16. Cf. también *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus,* por W. Metzger, p. 245, 1917.

[17] Schelling, *op. cit.,* pp. 307, 312.

cionarios franceses fueron proyectados, en sus conceptos, en un plano metafísico más elevado. Schelling creó definidamente un abismo entre el plano de la construcción filosófica del Estado y la concepción pragmática de la historia.

Aunque su teoría metafísica del Estado está completamente fuera de la línea del pensamiento actual, sería erróneo suponer que el problema es en sí mismo un problema totalmente ficticio. Su desprecio hacia los elementos realistas del Estado cegaron a Schelling, pero el hecho de que estuviera ciego para los factores sociales no debe cegarnos a nosotros para su superior sentido de integración espiritual.

1. Se dio cuenta de que el organismo social tiene que diferir del biológico, ya que sus partes, a diferencia de las del organismo individual, están constituidas por seres conscientes que son también libres en sus decisiones. Así, en el plano de las regulaciones legales, que es donde se instala el Estado empírico, no podemos aprehender las formas genuinas de integración en la vida espiritual. Las regulaciones legales, por ser sólo de carácter negativo, serán, aun en su conjunto, un cuadro inadecuado de la integración que tiene lugar en la historia intelectual. El Estado, pues, como nosotros lo concebimos empíricamente, representa sólo un aspecto de la integración de las actividades humanas en un todo. Representa la vida del espíritu sólo en los aspectos en que está limitada la libertad. En este plano el Estado no es, pues, sino una especie de "segunda naturaleza", mecanicista y determinista. Hay, pues, que superar ese plano si se quiere ver el todo como un organismo de la libertad. Así como al tratar de organismos biológicos, la deliberada limitación de nuestro punto de vista respecto de algunas sucesiones causales de carácter mecanicista no revela su verdadera naturaleza, la actitud programática y puramente empírica ante el Estado nos impide ver el organismo metafísico que está detrás de él. Aunque esta proyección de la solución del problema en un plano metafísico que, en su filosofía, nos lleva inmediatamente al concepto del alma del mundo (en el caso de Hegel al espíritu universal) no puede satisfacernos, no puede negarse que vio claramente el problema. El tipo de integración que debe aplicarse a los seres humanos dotados de conciencia y libertad necesariamente difiere del que se usa en la ciencia natural, donde la fusión de conciencias todavía no es un problema.

2. Otro mérito de la filosofía de Schelling es que concibió la naturaleza evolutivamente mucho antes que Darwin,[18] y

[18] "Schelling und Spencer. Eine logische Kontinuität", por L. Roth, en *Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte*, vol. XXIX, ed. por L. Stein; *Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin, Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken*, por C.

que para él, y aún más para Hegel, el organismo espiritual del cual el Estado era precisamente un aspecto, no era un fenómeno estático, sino un fenómeno en evolución.[19] Aunque su filosofía fue demasiado especulativa, por esos mismos conceptos sentó las bases en Alemania de un nuevo tipo de estudio que después se llamó *Geistesgeschichte* (Historia del espíritu) (cf. Dilthey y sus discípulos), estudio totalmente empírico, basado en documentos detallados de la transformación de la mente humana en el decurso de la historia.

Pero el concepto del Estado como organismo espiritual es, como ya dije, sólo un aspecto del estilo cambiante de pensamiento en el movimiento romántico alemán. Lo que deseo manifestar mediante el análisis del pensamiento de A. Müller es que ese movimiento moldeó casi todos los conceptos relativos a la experiencia histórica, y sólo sobre ese fondo puede entenderse plenamente el cambiante concepto del Estado.

En el caso de Schelling hemos visto cómo se transforman los conceptos empíricos cuando se proyectan en un plano metafísico. A. Müller, en sus *Die Elemente der Staatskunst*, Dresde, 1808-9, proporciona otro ejemplo de esa proyección, pero además su obra muestra cómo una actitud tradicional y conservadora puede modificar conceptos completamente revolucionarios.

Tenemos que recordar aquí que el movimiento romántico alemán no fue originalmente, como cree la mayor parte de la gente, un movimiento conservador. Los primeros pensadores románticos sentían, como la mayor parte de los individuos de la intelectualidad alemana,[20] plena simpatía por la Revolución Francesa. Pero el Terror los horrorizó, las guerras napoleónicas despertaron su espíritu nacionalista y el periodo de la Restauración los endureció en la rigidez. Esos cambios se reflejan exactamente en el sentido cambiante de sus conceptos y en sus modos de pensar, como procuré hacerlo ver en mis estudios sobre el pensamiento conservador.[21] Ésta es, entre

Ihmels, Leipzig, 1916; "Zur Geschichte und Entwicklung der organischen Methode in der Sociologie", por E. W. Quarch, en *Berner Studien*, vol. XXVIII, 1901.

[19] Por otra parte, Kuno Fischer señaló algunas de las principales realizaciones de las ciencias naturales que estimularon las especulaciones filosóficas de Schelling. Cf. *F. W. J. Schelling*, por Kuno Fischer, 2ª ed., 2 vols., 1894-5, pp. 332 *ss.* (en su *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. VI). Cf. también, "Religious Motives in the Medical Biology of the XVIIth Century", por W. Pagel, en *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, vol. III, núm. 4, pp. 295-6, abril de 1935.

[20] Cf. *Der Einfluss der französischen Revolution auf das deutsche Geistesleben*, por A. Stern, Stuttgart-Berlín, 1928; también M. Levy-Bruhl, *op. cit.*

[21] "Das Konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland", por K. Mannheim,

otras, la razón de que el sentido originalmente progresista y revolucionario de la mayor parte de las palabras, aunque nunca desapareció por completo, fuera modificado y transferido a un nuevo plano.

A. Müller, como Schelling, se daba perfecta cuenta de que estaba creando un nuevo tipo de pensamiento cuando atacaba las teorías mecanicistas de la época de la Ilustración. Llega a decir que a ese tipo de pensamiento se debió la Revolución. Su blanco son la "declaración de los derechos del hombre" y la idea de una constitución escrita. Una constitución escrita significa que las personas se imaginan que un Estado puede inventarse, que uno puede *hacerlo*, cuando, por el contrario, nace y crece por sí mismo. Hacer y nacer son dos cosas completamente diferentes, y el corazón de esta teoría organicista es el principio del crecimiento. El Estado crece, y como Burke[22] —por quien Müller estaba profundamente impresionado— demostró, es mediante lentos cambios tradicionales como se desenvuelven los elementos realmente valiosos de la vida social. Mientras que la mentalidad burocrática de los pensadores del siglo XVII estuvo enfocada sobre las partes de la sociedad donde los contratos y las regulaciones jurídicas son el único vínculo, es mérito de los pensadores conservadores posrrevolucionarios haber dirigido nuestra atención a las esferas de la vida social en que la integración de la sociedad se efectúa sin intervención consciente de ninguna agencia organizadora. Sobre ese fondo es como tenemos que comprender la afirmación de Müller de que la esencia de la historia y del Estado es una especie de vitalidad interior, cuyo contrario es la rigidez de los conceptos abstractos. Lo que él se propone, pues, es crear un nuevo tipo de pensamiento basado en ideas dinámicas y, por lo tanto, aptas para hacer frente a la naturaleza siempre cambiante de la realidad. Es interesante observar en qué dirección se va transformando el principio de vitalidad (que para los pensadores revolucionarios era idéntico a la espontaneidad de los átomos de la sociedad). Para Müller, la vitalidad, la vida, está representada ya por el desarrollo lento y espontáneo de las tradiciones y las costumbres, ya por los elementos irracionales de nuestra alma, y es diametralmente opuesta a la mera teoría basada en rígidos conceptos analíticos. Es imposible no ver cómo esta antítesis romántica entre la corriente de la vida y la rigidez mecánica del concepto lleva

en *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 57, 1-2, 1927 (traducido en este volumen pp. 84 *ss.*).

22 En cuanto a Burke y su influencia en este respecto, cf. *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century. A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge and Southey*, por A. Cobban, Londres, 1929.

en definitiva, mediante subcorrientes invisibles, a la filosofía de Bergson.

El tipo orgánico de pensamiento está también presente en su interpretación del Estado como consecuencia de la lucha constante entre fuerzas antagónicas. En su notable y temprano estudio sobre "La teoría de la antítesis" (*Die Lehre vom Gegensatze*, Berlín, 1804) [23] sienta las bases lógicas de un nuevo tipo de pensamiento que, cuando se aplicó a la historia, permitió a los pensadores románticos desechar la idea de progreso. La mayor parte de los estilos de pensamientos tienen un símbolo oculto detrás de ellos. La época de la Ilustración pensó en línea recta, la cual fue reemplazada gradualmente por el símbolo de la corriente y la contracorriente. Aunque este pensamiento a base de fuerzas antagónicas será más tarde el fundamento del principio dialéctico de Hegel y Marx, en la fraseología de A. Müller tesis y antítesis no se completan aún con la síntesis. En vez de la palabra síntesis, emplea la palabra mediación (*Vermittlung*), y es misión de los estadistas la mediación constante entre las tendencias antagónicas del Estado.

Se llega al elemento más profundo del pensamiento romántico cuando, a consecuencia del concepto dinámico del organismo histórico, muchos pensadores románticos se dieron cuenta de que el tiempo, tal como se le concibe en la historia, es absolutamente distinto del tiempo que mide el reloj. La idea del tiempo histórico significa que no todos los momentos en el curso de los acontecimientos tienen la misma importancia.

Meditar seriamente sobre el tiempo fue el gran empeño de todos los filósofos tradicionalistas posrrevolucionarios. La amarga experiencia de la Revolución según la cual están condenados al fracaso los que ponen en práctica esquemas abstractos sin tener en cuenta las circunstancias históricas, hizo que aquellos pensadores se dieran cuenta de la configuración histórica en que vivían. El tiempo del cual súbitamente tuvieron conciencia fue el tiempo en que vive la comunidad histórica. El tiempo basado en la común experiencia interior es cualitativamente diferente en dos grupos históricos, aunque las fechas cronológicas sean las mismas.

Así, el tiempo con que trata el historiador es concreto y único, cada momento contiene una configuración histórica completamente diferente, en la cual cada institución depende del

[23] En la teoría romántica de la polaridad se transfiere, por el camino de la filosofía natural, un viejo tipo de pensamiento al campo del pensamiento político. Las teorías de Paracelso, desarrolladas después por Roberto Fludd (1574-1637) inundaron la biología médica y constituyeron una mezcla peculiar de motivos religiosos y de hipótesis científicas. Cf. W. Pagel, *op. cit.*, parte 5.

resto y cambiaría de significado si fuera trasplantada a otra comunidad histórica. Aun la organización política, el Estado o una constitución, es un producto vivo de una comunidad y no puede ser transplantado con buen éxito a otro organismo social. Lo que va bien para los franceses, no va bien para los alemanes. En esto se hace manifiesta la interpretación conservadora del aspecto individualista del organismo. El concepto orgánico significa aquí la singularidad de las configuraciones vivas y es, en consecuencia, totalmente opuesto a la idea de la generalización y a los estudios comparados. Todo el que advierta que la tendencia dominante en las obras de historia en Alemania se originó en la lógica de la escuela romántica, comprenderá por qué esos historiadores aun en nuestro tiempo han rechazado todo intento de generalizar acerca de la historia.

Las bases lógicas de la "escuela histórica" se relacionaban estrechamente con el estilo organicista de pensamiento. No sólo acentuaban la singularidad del elemento tiempo y la de las situaciones históricas, sino que destacaban la individualidad de cada nación como un todo. El nacionalismo suscitado por las guerras napoleónicas se reflejó en la singularidad del *Volksgeist*,[24] que es concebido como una especie de fuerza emanante que se manifiesta en todos los elementos de la vida nacional. En relación con el concepto de emanación, la técnica de conocer va pasando gradualmente de la explicación causal a la comprensión intuitiva. Es esta última por sí sola la que en definitiva nos ayuda a penetrar en el corazón de la unidad del *Volksgeist* e interpretar el sentido de todo producto cultural como autoexpresión nacional. Aunque la escuela histórica no dio tanta importancia al Estado como al *Volk*, el estado orgánico representado en su legislación sólo es genuino si es resultado natural del silencioso desarrollo de sus instituciones, *"die stillwirkenden Kräfte"* (Savigny). La idea de formular artificialmente una legislación racional sistemática, como el Código de Napoleón, fue rudamente atacada por Savigny, a quien debe considerarse fundador de dicha escuela, cuyas enseñanzas penetraron en todas las ramas de los estudios históricos y produjeron sabios como Eichhorn, K. F. Boeckh, Ranke y los hermanos Grimm.

Los elementos (teoría del organismo espiritual, del desarrollo histórico y de la vitalidad interior, unida a los principios

[24] Cf. "Volkgeist und Historische Rechtsschule", por H. Kantorowics, en *Histor. Zeitschrift*, vol. 108, 1911; "Studien zur Staatslehre der historischen Schuls", por G. Rexius, en *Histor. Zeitschrift*, vol. CVII, 1911; *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, por E. Rothacker, Tubinga, 1920; "Der Historismus und seine Probleme, por E. Troeltsch, en *Ges. Schriften*, vol. 3, Tubinga, 1922.

del antagonismo, al concepto histórico del tiempo, a la singularidad de toda configuración histórica y a la individualidad del *Volksgeist* [espíritu del pueblo]) de que se componía el estilo de pensamiento romántico y conservador no eran biológicos; los tipos orgánicos fueron legítimamente transformados. Resultantes de un punto de vista mucho más nuevo para la historia, nos ayudaron a percibir fenómenos sociales que antes pasaban inadvertidos.

Así es cómo la adaptación romántica difiere sobre todo de una penetración posterior del tipo organicista en las ciencias sociales, penetración representada en las obras de Spencer, de von Lilienfeld, de Schäffle, de Worms, de Fouillée, durante la segunda mitad del siglo XIX. La limitación del espacio me impide tratar de ellos, pero mencionaré aquí la crítica más importe que se les puede hacer, y es que por ser excesivamente serviles en la aplicación del tipo tomado de la biología no pudieron hacer justicia a los verdaderos problemas de las ciencias sociales propiamente dichas. Con mucha frecuencia no enunciaron sino generalidades y llevaron las analogías demasiado lejos.

Nuestra historia del concepto "organismo" quedaría incompleta si no hiciésemos por lo menos una alusión a su forma contemporánea, tal como se presenta en la teoría de la *Gestalt*. Aunque muy brevemente, trataremos de la forma moderna de la antigua controversia entre las teorías mecanicista y organicista sostenida por los positivistas lógicos y los que formularon la teoría de la *Gestalt*, porque sin estudiarla es imposible comprender el significado real del conjunto del proceso que hemos descrito hasta ahora. Aunque la principal clasificación de conceptos y métodos tuvo lugar en esta ocasión en las ciencias naturales y en la filosofía —nombres como los de Ehrenfels, Köhler, Wertheimer, Bertalanffy, Woodger y Schlick son los más importantes en esta controversia— la teoría de la *Gestalt* ya ha sido aplicada a la teoría del Estado, como en las recientes obras de A. Menzel y A. Vogel.[25] Que la teoría de la *Gestalt* no es otra cosa que la variante contemporánea de la teoría organicista se advierte en los hechos siguientes: nació en Alemania y sólo últimamente pasó al mundo anglosajón, y es igualmente contraria al estilo mecanicista de pensamiento, y con mucha frecuencia usa los viejos argumentos. Como es sabido, la nueva variante del pensamiento organicista, la teoría de la *Gestalt*, apareció principalmente en el campo de

25 *Zur Psychologie des Staates*, por A. Menzel, Viena, 1915; "Die energetische Staatslehre", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LXVI; "Rudolf Kjellén und seine Bedeutung für die deutsche Staatslehre", por W. Vogel, en *Zeitschrift für die ges. Staatswissenschaft*, vol. LXXXI, 1926.

la psicología experimental, pero no tardó en ser aplicada a la física, la biología y recientemente a la teoría del Estado, como hemos dicho.

Expuesta con brevedad, su esencia reside en la importancia que se da al todo, al conjunto, *Gestalt*, que es considerado siempre como una entidad nueva en relación con la suma de sus elementos. Como dice el tan repetido ejemplo, la melodía es completamente diferente de la suma de las notas. En todos los campos encontramos estos todos o conjuntos. Como ha hecho ver Köhler, hay en física sistemas de energía que no son simplemente la suma de las fuerzas individuales. En este campo, en un sistema electrostático los elementos dependen unos de otros y del conjunto del sistema, y siempre tratan de restablecer ese equilibrio si es perturbado por una interferencia exterior. Así, pues, el análisis mecánico de las partes y fuerzas constituyentes no puede decirnos mucho sobre la naturaleza del todo.

¿Qué es, pues, lo nuevo en la teoría de la *Gestalt*, respecto de la teoría organicista? Creo que tiene el mérito de estar enunciada más cuidadosamente que la teoría organicista, y menos recargada que ésta de implicaciones metafísicas. Habla de conjuntos y de sistemas, de los cuales el organismo es simplemente uno. Hablando en términos más abstractos, evita la proyección de la fuerza interior oculta en los objetos. Lo que aún perdura del viejo antagonismo entre el mecanicismo y el organicismo es el vacío absoluto, el salto que hay entre la suma mecánica y la *Gestalt*, la cual es concebida como algo completamente nuevo.

Pero aun ese vacío ha sido salvado en la discusión reciente entre los representantes contemporáneos de las viejas tradiciones, en la que los positivistas lógicos adoptaron el punto de vista mecanicista.

Según Schlick, por ejemplo, no hay salto, no hay ninguna diferencia intrínseca entre la suma mecanicista y la integración de la *Gestalt*. Según sus palabras: "Si yo conociese todo lo relativo a un pueblo y su historia, si estuviera en situación de reunir información sobre todas las actividades posibles de un individuo en los detalles más menudos, no sería necesario ampliar mis conocimientos haciendo declaraciones sobre todos como la 'voluntad general' y la 'nación como tal'."

26 "Über den Begriff der Ganzheit", por M. Schlick, en *Erkenntnis*, vol. V, 1935, p. 55. Cf. también "Behaviorismus und Gestaltpsychologie", por K. Duncker, y "Erwiderung", por R. Carnap, ambos en *Erkenntnis*, vol. III, 1932-33; "Der Gestaltbegriff im Lichte der neueren Logik", por K. Grelling y P. Oppenheim, en *Erkenntnis*, vol. VII, 1937; *Modern Theories of Development, an Introduction to theoretical Biology*, por Ludwig von Bertalanffy, trad. y adapt. de J. H. Woodger, cap VIII, "The Organismic Theories", Londres (Oxford University Press), 1933; "Tatsachen und Theo-

La ventaja de esta interpretación es que evita escindir el campo de la ciencia en dos partes incoherentes, es decir, una gobernada por el método mecanicista y otra por la integración de la *Gestalt*. Evita también el crear dos esferas diferentes de realidad y en el mismo objeto: como si la suma de los individuos fuera totalmente distinta de la nación. Pero se advierte un gran acercamiento cuando el positivista lógico ya no rechaza la integración de la *Gestalt*. Para él, la *Gestalt* es uno de los muchos métodos posibles de integración, y el fin práctico decide qué método sería el más adecuado.

Llegados a esta etapa, puedo exponer mi propia hipótesis: El que la misma realidad (natural o social) se presente como un todo mecanicista y como una *Gestalt*, depende del objetivo práctico. El hombre parece acercarse a la misma realidad desde planos de acción diferentes, y en consecuencia el mismo mundo puede parecerle un todo mecánico en que los elementos individuales son todavía claramente visibles, o una *Gestalt* en que las mismas partes están fusionadas, pero son subrayadas algunas de las relaciones que existen entre ellas.

En las ciencias experimentales estos diferentes planos de acceso a la realidad, estos métodos de manejar el objeto, muchas veces pueden ser claramente definidos. Así, en bioquímica la atención se concentra sobre los elementos y sus sumas, mientras que en biología propiamente dicha este método perdería de vista muchas conexiones que sólo se hacen visibles cuando se las estudia, por decirlo así, desde una gran distancia. Así, aun en las ciencias naturales se crea una distancia definida entre uno y el objeto y hay diferentes planos de manipulación. La biología propiamente dicha usa la mayor parte de las veces la perspectiva de la *Gestalt*, y se concentra sobre las relaciones entre las partes y sobre las configuraciones de que forman parte, y no sobre las partes mismas.

Si aplicáramos la misma hipótesis al estudio del Estado y de la sociedad, llegaríamos a los mismos resultados. El que resultara mejor la actitud mecanicista o la organicista (*Gestalt*) dependió, como hemos visto, de los fines prácticos a que fueron aplicadas por ciertos grupos. Los filósofos que pensaron de acuerdo con la monarquía absoluta o con la burguesía naciente (pensadores que esperaban reconstruir el Estado con una nueva combinación de sus elementos) eligieron, naturalmente, el punto de vista mecanicista. Entre ellos, los que buscaban una reconstrucción de la sociedad no desde arriba, sino a través de la voluntad espontánea de los átomos que la componían, inconscientemente transformaron la concepción

rien der Formbildung als Weg zum Lebensproblem", *Erkenntnis*, vol. I, 1930; *Biological Principles, A Critical Study*, por J. H. Woodger, Nueva York (Harcourt, Brace), 1929.

mecanicista en la organicista. Para advertir que en el organismo social el todo era una entidad independiente en relación con la suma de las partes, fue necesario esperar hasta el nacimiento del nacionalismo. Del mismo modo, tuvimos que esperar la llegada de los pensadores conservadores que querían detener la interferencia revolucionaria, para que comprendiéramos el sentido del crecimiento y del tiempo en la historia y en la vida del Estado.

Así, pues, es obvio que los tipos de actividad social son en definitiva los causantes de la transformación de los tipos de pensamiento, y nuestra siguiente tarea consistiría en dar una clara definición de los diferentes planos de acción social y sus efectos sobre los modelos cambiantes de pensamiento en teoría social.

La historia de la ciencia política sólo llegará a ser una aportación real al cosmos de la sabiduría si es capaz de explicar la historia del pensamiento político con referencia constante a la cambiante práctica política de la que surgen los conceptos cambiantes.

La filosofía de las ciencias naturales ha llegado a una etapa en la que es evidente que aun la actitud más empírica ante la realidad corresponde a la práctica de la cual se desprende. Hubo una fase en la que creímos que la explicación organicista y mecanicista del mismo hecho conduciría al relativismo absoluto, siendo igualmente válida en cada caso cualquiera de ambas opiniones. Vemos ahora que la diferencia entre la explicación organicista y la mecanicista consiste en una diferencia del punto de vista respecto del objeto, en una diferencia de perspectiva, y en definitiva en un método diferente de manejarlo. Qué concepción tenga probabilidades de ser la más fecunda depende de la naturaleza del objeto.

La mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, del estudio de las ciencias sociales y políticas. Aquí también los diferentes tipos de pensamiento corresponden a las diferentes formas de acción política y a los diferentes planos de punto de vista político. Estas diferentes actitudes, a su vez, con mucha frecuencia, pero no siempre, se producen en clases y grupos sociales diferentes.

Resumamos en unos pocos enunciados los principales resultados de nuestra investigación.

1. En el desenvolvimiento de los tipos de pensamiento hay un intercambio constante entre los modos de pensar en las ciencias naturales y el pensamiento político.

2. Pero la naturaleza de ese proceso no puede entenderse adecuadamente si limitamos nuestra observación a influencias causales y sólo pensamos atendiendo a la causación recíproca. Detrás del desarrollo de los dos conceptos, mecanismo y orga-

nismo, estuvo el desarrollo de dos estilos correspondientes de pensamiento.

3. Así, el origen, unidad, diseminación y decadencia de esos estilos de pensamiento es un problema en sí mismo, y debe investigarse con la misma exactitud que los diferentes estilos en la historia del arte o de la literatura. No quiere esto decir que el pensamiento científico no sea otra cosa que una especie de actividad artística, sino sólo que nuestra actitud ante las diferentes esferas de realidad no sale del vacío, que no avanza por mera acumulación, sino que hay una especie de cohesión, una unidad interior en los tipos cambiantes de pensamiento.

4. Por otra parte, éste es sólo el aspecto subjetivo del proceso. La *Weltanschauung* unificadora, y a su vez los estilos de pensamiento, no son entidades absolutas. No caen del cielo, están relacionados de algún modo con la historia social.

5. Una vez concedido eso, la tarea siguiente es hallar el lazo de unión con la historia social. Ese lazo no puede hallarse simplemente en las clases sociales mismas, como dice el marxismo. No hay nada en el concepto "clase" que explique inmediatamente el hecho de que cambien los símbolos subyacentes, los modos de pensamiento y los métodos de investigación. La clave de los cambios de nuestros tipos de pensamiento hay que buscarla —como he procurado demostrar— en las prácticas cambiantes tanto de la ciencia como de la política. Si se descubren los principales tipos de acción, podemos investigar después si ésta fue producida por el nacimiento de una clase o grupo nuevo, y sus nuevas actitudes hacia la sociedad.

6. Mediante la sociología del conocimiento se hace posible un modo nuevo de atacar los problemas de la ciencia política. Un análisis cuidadoso de la naturaleza específica de la práctica política y de sus diferentes formas puede descubrir los principales cambios en sus modos de pensar.

Esto puede también proyectar luz sobre la unidad más profunda que está en la base del desarrollo científico y político.

Segunda Parte

SOCIOLOGÍA ALEMANA Y SOCIOLOGÍA OCCIDENTAL

IV. SOCIOLOGÍA NORTEAMERICANA [1]

CONSIDERO misión mía llevar a ustedes las ideas que ha sugerido a un sociólogo alemán la lectura del "libro de casos" sobre los métodos de la ciencia social editado por Stuart A. Rice. No quiero decir, naturalmente, que la sociología alemana sea una sola y homogénea unidad. Por el contrario, en aquel país están alineadas las unas contra las otras las escuelas más antagónicas de pensamiento sociológico. Sin embargo, sus mismas diferencias revelan algo común en todas las concepciones alemanas de la sociología, un hilo común de ideas que puede ser provechosamente comparado con el punto de vista norteamericano típico para los asuntos de la ciencia social. Creo que *Methods in Social Science* proporciona una feliz ocasión para comparar nuestros diferentes hábitos mentales.

Pero en espacio tan limitado sólo es posible fijar una primera impresión, sin ninguna pretensión de resolver nada. Habrá que dejar a un lado las cuestiones de detalle. El único objeto de esta reseña es mostrar la diferencia de las actitudes fundamentales de los investigadores alemanes y norteamericanos ante los problemas de la ciencia social.

Al hablar de los *Methods* de Rice debo empezar por confesar que un sociólogo europeo tiene que sentirse agradablemente sorprendido por el vasto e inclusivo plan de la obra, y más aún por la feliz realización de ese plan, que tiene por finalidad el examen metodológico, realizado por sabios eminentes, de los últimos productos de la investigación social en los Estados Unidos así como de obras europeas histórica y teóricamente importantes. Este ejemplo de cooperación científica nos recuerda el individualismo excesivo que prevalece en la sociología alemana. En Alemania casi todos los autores creen necesario partir desde un punto de vista nuevo, y la mayor parte de los investigadores se enorgullecen de tener sus propios sistemas, con olvido del hecho de que la división del trabajo y la organización de la investigación científica son perfectamente factibles en sociología y que una guía central sería de utilidad muy grande.

Un segundo hecho que pide ser aprobado es que la materia metodológica de la obra está tratada en estrecha conexión con ejemplos concretos de estudio práctico. El problema del método no es examinado *in abstracto*, sino que todas las cuestiones metodológicas son expuestas a medida que se le presentan al trabajador práctico. Un libro análogo escrito por ale-

[1] Del *The American Journal of Sociology*, vol. XXXVIII, núm. 2, pp. 273-82, septiembre de 1932.

manes probablemente empezaría con un tratado general sobre la diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, entre "comprensión" y "explicación", y sobre otras cuestiones semejantes de principio, en tanto que la obra norteamericana se limita firmemente a las exigencias metodológicas de las tareas concretas. La metodología de este tipo comprende en primer lugar problemas como éstos: "¿Qué debe hacerse para averiguar tal o cuál cosa? ¿Cómo debe plantearse este o aquel problema? ¿Cuáles son las posibles fuentes de error, y qué se hizo, y debe hacerse aún, para eliminarlas?" (Cf. la ejemplar obra de Park, p. 165 y *passim.*)

Como he dicho, este acceso a la metodología desde el aspecto práctico es muy sólido y efectivo. No hay en él nada ambiguo; todas las críticas revisten la forma de conferencias en un taller donde la opinión de un capataz sobre una pieza en construcción es inmediatamente comprendida por todo el mundo.

Pero no sólo la crítica metodológica tiene este carácter directo, sino que el trabajo de investigación sociológica, al ser sometido a examen, también muestra una cualidad análoga. Cada trabajo parte de un problema práctico, de una tarea social que reclama solución inmediata. Se acude al sociólogo para que ayude a encontrar esa solución.

Los problemas típicos de la sociología norteamericana nacen de las necesidades inmediatas de todos los días. Toman la forma de una planeación convergente y de una acción concertada encaminadas a vencer las dificultades que amenazan el progreso del trabajo colectivo. Esto explica que la mayor parte de los asuntos tratados caigan bajo el encabezamiento de lo que en Alemania se llama "política social". Esos problemas son los de la delincuencia juvenil, bandas juveniles, los barrios judíos, la política de inmigración, etc., a los cuales se dedican excelentes estudios. Esta clase de trabajo da ayuda cuando es necesaria, sin dedicar mucho tiempo a elucidar intrincados problemas de evolución y a definir exactamente el lugar histórico del fenómeno en el proceso de la evolución social. Es también característico de esta clase de investigación que se base en pruebas documentales disponibles, concentrándose precisamente sobre las materias en que la vida misma acumule dichas pruebas. Así está garantizada de antemano la autenticidad de la observación de los hechos.

La limitación a los problemas prácticos de esta clase tiende a segregar fenómenos aislados del tejido social en que están entramados, desintegrando así el conjunto de la vida social. El empeño de claridad y exactitud, evidenciado por la elección de asuntos concretos y bien definidos, se acentúa por el uso de nociones-tipos listas para ser usadas por cual-

quiera. Todo fenómeno será sometido a un tratamiento analítico que pondrá al descubierto sus correlaciones con las nociones-tipos. Así, la diversidad de problemas y de aspectos se reducirá a un solo conjunto de términos. La apreciación que haga un investigador dependerá de su destreza para manejar la técnica de la investigación y de su ingenio para la experimentación.

Realmente, no podía esperarse otra cosa. La investigación colectiva, es decir, la investigación que puede continuar cualquiera desde el punto en que ha sido interrumpida, exige cierta simplificación de los fenómenos. Hay que desmenuzar la embarazosa multiplicidad de hechos vivos y articularla de manera que se preste a un tratamiento del cual es eliminada toda ambigüedad y toda subjetividad y por el cual se garantiza la exactitud de todos los términos.

Lo anterior me parece típico no sólo de las aportaciones del compendio de Rice, sino también de casi la mayor parte de todos los especímenes representativos de la sociología norteamericana. Pero, después de haber hecho justicia a los altos méritos de esa actitud científica, me creo obligado a señalar algunas de sus deficiencias. Me parece que la perspectiva científica que he caracterizado arriba omite, inevitablemente, algunos puntos esenciales, no tanto en el tratamiento de sus problemas como en su concepción fundamental de la vida y de la ciencia sociales.

Cuanto más aprueba uno la actitud empírica de la ciencia norteamericana —de acuerdo con su lema de que la ciencia, después de todo, no está llamada a reafirmar la supremacía de todos los factores irracionales que tienden a impedir un control efectivo e inteligente de los fenómenos sociales—, más significativa es la inquietud con que se leen algunos especímenes, aunque no todos, de este tipo de investigación científica.

Limitándonos al compendio de Rice, tenemos que admitir una desproporción muy marcada y lamentable entre la vastedad de la maquinaria científica empleada y el valor de los resultados definitivos. El tema y el título de la mayor parte de las aportaciones despiertan las más altas esperanzas; pero, después de haber llegado a sus conclusiones, uno, desilusionado, se siente tentado a preguntar: "¿Esto es todo?"

No es necesario repetir que esto no puede decirse de todos los trabajos contenidos en el libro. Pero, a fin de hacer clara nuestra actitud, tenemos que subrayar un poco todos los rasgos típicos, tanto los meritorios como los deficientes, que en nuestra opinión distinguen la sociología norteamericana de la nuestra.

Ahora bien, merece la pena preguntarse qué es lo erróneo en una actitud científica que, en conjunto, es tan sólida y está

tan bien cimentada. ¿Qué tiene la culpa de que realmente no nos satisfaga la insuficiencia de trabajos de tan perfecta integridad metódica?

Lo esencial me parece esto: la ciencia social norteamericana de la clase que yo considero típica tiene los defectos de sus cualidades; en realidad, los defectos que tenemos que señalar son casi inseparables de las cualidades que hemos alabado.

1. La primera razón por la cual nos deja insatisfechos este tipo de ciencia es el limitado alcance de las cuestiones a las cuales se constriñe y el carácter del conocimiento social hacia el cual se dirigen sus esfuerzos.

Vale la pena, indudablemente, examinar las condiciones a las que se debe el descuido de los jóvenes y la delincuencia juvenil. Es igualmente útil saber qué tipo de inmigrante se adapta mejor. Un par de las mejores aportaciones está dedicado a estos temas. Pero si se tratan esos problemas aisladamente en tanto que se descuida la totalidad de los problemas sociales, si el investigador que examina los detalles no aspira a una visión amplia de la realidad social o rehuye las hipótesis generalizadoras, por mera cautela o por ascetismo metódico, la más excelente obra de detalle está condenada a quedar en un vacío. La sociedad, en una etapa dada de su evolución, no es una mera aglomeración de datos individuales exactamente observables, de acontecimientos y relaciones dispersos, todo lo cual, reunido, da en cierto modo el panorama del todo, sino una combinación de fenómenos interdependientes, y aún más: un todo estructurado o *Gestalt* (usando esta palabra no sólo en sentido psicológico, sino en sentido general). Si dividimos ese todo en sus partes, inevitablemente pasaremos por alto un aspecto muy importante del funcionamiento de las partes, a saber, su relación con el todo a que pertenecen. Un acontecimiento particular o un fenómeno social es adecuadamente descrito si se le caracteriza como manifestación de la vida y funcionamiento de la sociedad en su conjunto. La observación de tareas particulares y su análisis son cosas necesarias para alcanzar la verdad científica, pero una vez hecha esa tarea, el investigador debe examinar el conjunto de la vida social e interpretar el detalle por el aspecto del todo.

No se aprendería nada sobre las leyes económicas del trueque si nos limitásemos al análisis psicológico y empírico de tantos centenares de miles de actos individuales de trueque, sin formular los principios de la circulación económica. Esos principios nunca son exactamente representados por los hechos; pero forman la norma mental a la cual se refieren los hechos individuales. Lo mismo puede decirse de todas las observaciones empíricas. Hay que confrontarlas con principios

constructivos. Los datos empíricos sólo son útiles si los ilumina una hipótesis constructiva, una teoría del proceso social en general.

Me parece a mí que la sociología norteamericana sufre un miedo excesivo a las teorías, adolece de un ascetismo metodológico que o bien impide la formulación de teorías generales o bien mantiene las teorías existentes aisladas de la investigación práctica.

Tener sólo teorías sin verificarlas, discutir fórmulas teóricas como una especie de deporte mental, no sirve a ninguna finalidad práctica. Por otra parte, es entender mal el positivismo tratar de conocer la realidad sin tener teorías. Finalmente, tener teorías, pero no aplicarlas a la realidad puede atribuirse a un amor excesivo a la seguridad, que puede llevar a la esterilidad.

2. Esta actitud ascética hacia las teorías parece basarse en la desconfianza hacia la "filosofía" o la "metafísica". Pero la renuencia a discutir cuestiones fundamentales no beneficia a la investigación positiva. En conversaciones con hombres de ciencia norteamericanos se oye con frecuencia la crítica de que la sociología alemana aún está retrasada en la etapa "filosófica" y que aún tiene que hacer algunos progresos para llegar a la etapa "científica". Aunque esta crítica es correcta respecto de muchos autores alemanes que se permiten escapadas metafísicas bajo la capa de la sociología, sería, no obstante, un error sobrevalorar el antagonismo entre la filosofía y la ciencia y tildar de "filosofía" en sentido difamatorio toda teoría, toda hipótesis constructiva que penetra más allá de la experiencia inmediata y tangible y que esboza un sistema amplio de fenómenos sociales e históricos. Debemos distinguir entre mentalidad "especulativa" y mentalidad "constructiva"; esta última es tan indispensable a toda investigación empírica como perjudicial es la primera. Pensar especulativamente es sentarse en un escritorio y concebir ideas casuales e incontroladas sobre todas las cosas de la tierra y del cielo. Pensar constructivamente significa edificar, por un esfuerzo de imaginación constructiva, una estructura que está hincada en los fenómenos mismos, pero que no puede ser descubierta por la observación directa de ningún fragmento individual de la realidad.

Es posible que muchos investigadores norteamericanos admitan la importancia de la construcción teórica. Pero lo principal en el campo de la metodología no es tener una opinión correcta, sino obrar de acuerdo con ella. Ahora bien, me parece que los especímenes más valiosos de sociología "empírica" muestran una curiosa falta de ambición de sobresalir por la cualidad de penetración teórica en las estructuras fenoménicas. Revelan dichos especímenes una gran ansiedad de no

violar cierto ideal de exactitud muy unilateral. Casi se atreve uno a decir que esos trabajos se proponen en primer lugar ser exactos, y sólo en segundo lugar comunicar el conocimiento de las cosas. Ahora bien, en cuanto a esto yo creo que es mucho mejor tratar de obtener algún conocimiento de una materia vitalmente importante, y sólo después inquietarse por el método que asegure el mayor grado posible de exactitud.

La sociología norteamericana parece ceder demasiado a la fascinación de la ciencia natural. Aunque se admite que no todos los fenómenos sociales son mensurables, las proporciones numéricas son todavía el ideal de exactitud hacia el cual tienden la mayor parte de los investigadores. Pero, antes de adoptar un ideal específico de exactitud, debe investigarse qué ideal se adapta mejor al campo particular de fenómenos que van a ser objeto de la investigación. En el campo de la ciencia filosófica o histórica, en que la interpretación juega un papel muy destacado, los criterios de exactitud son totalmente diferentes de los que prevalecen en la psicología experimental, la física, etcétera.

El "ascetismo metodológico" exagerado tiene muchas veces por resultado la desecación de las fuentes de inspiración y de invención científicas. Para conocer la realidad social hay que tener imaginación, una marca particular de imaginación que me gustaría llamar "realista" porque no crea ficciones, sino que se emplea en unir hechos aparentemente no relacionados entre sí por medio de una visión de correlaciones estructurales que es la única que nos permite ver la urdimbre en que cada hecho, aun el más casual, está encajado. Como otras cualidades requeridas para la ciencia, como la autocrítica, el dominio de métodos, etc., esta imaginación realista debe ser cultivada durante generaciones.

Por dañina que pueda ser la excesiva tradición filosófica que domina la vida intelectual en Alemania (tradición que es siempre dañina cuando predomina exclusivamente, sin confrontar la especulación con los hechos), la preparación filosófica es útil siempre que la coloree el anhelo de conocer cosas reales. Entonces puede convertirse en una imaginación realista que acrece el poder constructivo. Esa preparación filosófica, adquirida a través de muchas generaciones, produce una capacidad mayor para advertir relaciones entre las cosas, y desarrolla una visión amplia del conjunto del proceso social, en vez del mero tratamiento aislado de hechos esporádicos que pueden dominarse por la división de tareas. La visión amplia pondrá cada hecho en su lugar dentro de la urdimbre de una ancha hipótesis que comprenda el conjunto de la sociedad.

Es cierto que, según la concepción fundamental de Comte, la supervivencia de la antigua etapa filosófica y metafísica debe ser eliminada una vez que se ha llegado a la etapa empírica. Pero esas supervivencias no pueden ser eliminadas simplemente sacrificando todo lo que recuerde a la filosofía, o la concepción filosófica de la historia, sino únicamente aplicando a los hechos, y fecundándolo en la investigación empírica, el don de la visión inquisitiva y amplia que la humanidad desarrolló por primera vez en su filosofía.

3. Mientras por un lado la sociología norteamericana carece de cierto valor para esbozar teorías amplias, o más bien se abstiene de inquirir los aspectos estructurales del conjunto de la vida social en determinada etapa, por el miedo que inspira la identificación corriente entre la teoría propiamente dicha y la teoría en el sentido de pura especulación causal y metafísica, por el otro lado hay otra razón por la cual nuestras exigencias a la ciencia social no se satisfacen con las típicas aportaciones norteamericanas a esta ciencia, por interesantes y valiosas que puedan ser en sí mismas. Esta razón es que los estudios norteamericanos típicos parten de cuestiones que no están de ningún modo relacionadas con los problemas que encienden nuestras pasiones en la lucha política y social de todos los días.

En un aspecto está la sociología norteamericana más cerca de la realidad que la alemana, a saber, en lo que respecta a la solución de problemas cotidianos. El investigador norteamericano no es una persona libresca; está en contacto con los tribunales penales y con las instituciones de bienestar social, vive con bandas de malhechores, en los barrios bajos, en los barrios judíos. Pero así que se imponen problemas políticos y sociales, advertimos una inmensa reserva, una falta de atmósfera social. Parece como si la ciencia no tuviera un ambiente social, como si los grupos dedicados a la investigación social no cultivasen el cambio de ideas sobre materias sociales y políticas; como si no existieran conventículos en que se discuta la actitud práctica de la ciencia hacia esos problemas.

En esas partes, la ciencia sirve a propósito de reforma o de reorganización de la sociedad. El interés científico se centra en las fuerzas dinámicas que determinan el proceso de transformación de la sociedad, aunque, naturalmente, los puntos de vista políticos difieren muchísimo. En cuanto a mí, siempre consideraré una de las cuestiones más importantes el saber cómo es formada y determinada la conciencia humana por la lucha social; cuestión que no sólo puede formularse en relación con la situación actual, sino también aplicarse a la historia y a los cambios psíquicos e intelectuales producidos en lo pasado por las revoluciones sociales y por el cambio de

la clase dominante. A esto puede oponerse que cuestiones tan grandes no se prestan al análisis empírico. Contestamos a eso que, naturalmente, esos problemas no pueden resolverlos una o dos obras; pero si todos los estudios de detalle se realizaran con clara conciencia de esas grandes cuestiones (ya guíen directamente la investigación, ya actúen simplemente como ambiente), podrían atacarse con buen éxito los problemas centrales.

Así como hay cierta arrogancia en el intento de la especulación pura para deshacer de un golpe el nudo gordiano de los grandes problemas, existe cierta falsa modestia del investigador empírico a quien su "complejo de exactitud" inclina a desconocer la verdadera base de sus propias inquisiciones, que es la única que hace que valga la pena una ocupación científica. En nuestra opinión, la crítica metodológica de los estudios sociales (como se hizo en el compendio de Rice) debiera inquirir en cada caso si la obra en cuestión está dedicada a un verdadero problema. En los Estados Unidos parece practicarse el método inverso: de la existencia de pruebas documentales disponibles, de material estadístico, etc., se deduce que vale la pena una investigación social. Esto no es otra cosa que un "complejo de exactitud" que canoniza todo hecho, toda certidumbre numérica, precisamente porque son concretos y controlables.

En vista del volumen creciente del material científico, sería peligroso seguir acumulando hechos sin selección. La pérdida del dominio sobre el material, en esta coyuntura se ha convertido en una seria amenaza contra la verdadera ciencia. El deseo de poner orden en ese caos está por lo menos tan justificado como el intento de aislar y definir exactamente fragmentos individuales de él. Verdaderos problemas, verdaderas tareas científicas, lo son sólo los que se imponen por sí mismos sobre la base de la tendencia general de la ciencia, es decir, problemas que surgen de la conciencia social de grupos que luchan por su existencia y por su sustento.

En la introducción del libro que examinamos (p. 10), se pregunta si Marx y Carlyle habrían sido incapaces de hacer frente a sus problemas si hubieran conocido el método estadístico. Si la respuesta es afirmativa, no dudamos en confesar que más bien renunciaríamos a la exactitud estadística que privarnos de buscar respuestas a las cuestiones que nos parecen importantes. Si no fuese posible evitar esas preguntas, el cruel nombre de "ciencia de lo que no vale la pena", que se aplicó originalmente a la seca y académica filología clásica, vendría bien a nuestra ciencia.

4. Sabemos que un contacto más estrecho con los problemas políticos centrales implica el peligro de que se deslicen

en la ciencia juicios de valor, reduciéndola a mera propaganda política. En realidad, ese peligro amenaza constantemente a la sociología alemana precisamente porque está en estrecho contacto con los problemas políticos. Pero si conocemos el peligro, podemos tomar precauciones contra él, creando métodos que ayuden a descubrir y eliminar el sesgo político. Uno de los más grandes sociólogos alemanes, Max Weber, ha demostrado cómo podemos estudiar al *nervus rerum* político sin hacer juicios de valor propagandistas. El deseo de tratar problemas políticamente importantes sin ser víctima de prejuicios fue causa de que se desarrollara en Alemania una nueva rama de la ciencia social llamada *Wissenssoziologie*. Esta nueva rama de investigación, destinada a ser órgano de autocontrol crítico, ya ha conseguido descubrir y someter a control importantes grupos de fuentes de error.[2]

La ausencia del punto de vista de la *Wissenssoziologie* en un análisis metodológico nos parece ser un defecto, ya que esta rama de la sociología pretende haber descubierto que la misma ciencia está hincada en la corriente de la realidad social e histórica, por lo tanto aun en casos en que el esfuerzo sincero hacia el conocimiento objetivo sin prejuicios no puede negarse, el surtido de palabras de que se dispone, la técnica de la interrogación, la articulación y agrupación de problemas, pueden ser causa de distorsiones que sólo pueden descubrirse mediante un conocimiento histórico íntimo de la correspondencia entre el desarrollo de la ciencia y la evolución de la sociedad. Sólo un investigador que conozca bien los hechos de la evolución humana es capaz de construir los sistemas de perspectiva que inevitablemente introducen cierta parcialidad en todas las conciencias humanas.

Así, en el compendio de Rice, en el que reconocemos un serio esfuerzo hacia la objetividad y hacia el perfeccionamiento de los métodos de observación, echamos de menos el autocontrol. Un crítico que compartiese la actitud norteamericana ante la ciencia social no lo echaría de menos. Pero si hay alguna razón para pedir la opinión de críticos extranjeros, esa razón no es que el extranjero pueda hacer sugerencias relativas a este o aquel detalle, sino que exprese sin reservas y con toda la franqueza posible su impresión acerca del conjunto de la obra.

Es posible que ese examen general no haga justicia a todos los detalles, y que exprese el contraste de un modo demasiado acusado. Pero puede tener el mérito (si es que tiene alguno) de hacernos mirar desde un punto de vista nuevo cosas para

2 Cf. "Wissenssoziologie", artículo del autor en *Handwörterbuch der Soziologie*, de Alfred Vierkandt, que contiene también una bibliografía de la materia.

las cuales han embotado nuestros sentidos el intercambio cotidiano y la demasiada familiaridad.

En esta reseña me he abstenido de las alabanzas usuales que regularmente dedican los extranjeros a obras ajenas. Lo hice así, en plena conciencia del riesgo de que en mi crítica yerre quizá el tiro; pero corrí ese riesgo deliberadamente, porque pienso que el futuro de la sociología norteamericana significa algo para nosotros, exactamente como los Estados Unidos no son indiferentes al destino de la sociología alemana. Lo que ha revelado este estudio más que ninguna otra cosa es que difícilmente habrá dos estilos diferentes de estudio tan adecuados para complementar mutuamente sus deficiencias como los tipos alemán y norteamericano de sociología. Esas dos escuelas pueden ser muy útiles la una a la otra, precisamente porque la actitud ante su materia es tan fundamentalmente diferente. Debemos aprender de la sociología norteamericana que la ciencia debe estar en contacto con la vida real y sus exigencias; por otra parte, la sociología norteamericana puede salir ganando si sus estudios sobre cuestiones de detalle práctico están vivos para los grandes problemas teóricos que penetran y coordinan entre sí todos los hechos empíricos dispersos.

V. EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA [1]

ME INCLINO del lado de quienes dicen que mientras los doscientos años últimos han presenciado cambios revolucionarios en la técnica de la ciencia natural, los siglos futuros serán dedicados a la transformación moral y social de la humanidad. Porque es, indudablemente, un comentario sorprendente sobre la época en que vivimos, el que mientras cualquiera que intentara arreglar su automóvil sin saber nada sobre su mecanismo sería, por consenso común, considerado como un insensato, no se despliega semejante burla hacia quienes, no poseyendo un claro conocimiento de causa y efecto, creen que las dificultades en el mecanismo de la sociedad pueden deberse precisamente a resentimientos emocionales o a movimientos irracionales contra las fuerzas sociales. No obstante, en mi opinión mucho depende de que —antes que sea demasiado tarde— logremos construir una ciencia de la sociedad.

Hay que admitir que el intento de construir esa ciencia tropieza con muchas dificultades. Las series causales que producen consecuencias en la esfera de las ciencias sociales son mucho más complicadas que las series paralelas en las ciencias naturales. Además, el aislamiento de tendencias causales simples por el método experimental es casi imposible en las ciencias sociales. En tercer lugar, hay la dificultad de coordinar las conclusiones diferentes que son fruto de investigaciones especializadas en las diferentes ramas de la ciencia de la sociedad.

En este trabajo me propongo enfocar la atención únicamente sobre la última mencionada de esas dificultades; la dificultad de coordinación; porque es particularmente en este respecto donde, a lo que me parece, hay propensión en este país a que la situación mejore. Porque en Inglaterra, como en los Estados Unidos, Francia y Alemania,[2] encontramos hoy las ramas más diversas de las ciencias sociales trabajando cada vez más en cuestiones situadas en la periferia de sus respectivas esferas especializadas. Sólo con seguir consecuentemente los eslabones separados de la larga cadena de la causa-

[1] Trabajo presentado en una conferencia celebrada bajo los auspicios del Instituto de Sociología y del Servicio Universitario Mundial, Comisión Inglesa, Londres, 1936.

[2] Para el planteamiento del problema en diferentes países véanse, *inter alia*, *The Social Sciences and their Interrelations*, por Ogburn y Goldenweiser, 1927; *Bilan de la Sociologie française contemporaine*, por Bouglé, 1935; *System der Allgemeinen Soziologie*, por L. v. Wiese, pp.1-100, 1933; *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt*, por K. Mannheim, 1932; y recientemente, *Economics and Sociology. A Plea for Co-operation in the Social Sciences*, por A. Löwe, 1935.

lidad, se encuentran inevitablemente ante hechos y problemas de otras ramas especializadas de la ciencia de la sociedad, o para decirlo más exactamente, desde su campo específico consiguen ver el funcionamiento del *conjunto de la sociedad.*

Tomemos por ejemplo la ciencia política. Es imposible, a la larga, limitar los problemas de esta rama del saber a la descripción fidedigna y a la clasificación de las instituciones políticas de diferentes países. Porque, tarde o temprano, se encuentra uno con la cuestión de *por qué* países en el mismo período y en el mismo plano de desarrollo tienen tipos completamente diferentes de constituciones y de formas de gobierno, y *por qué* cuando la técnica de gobierno y la constitución de un país son adoptadas por otro, cambian de forma en el país que las adopta. La democracia no es la misma cosa en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos; y la dictadura fascista alemana se diferencia en aspectos fundamentales de la de Italia o de Turquía. Así, el investigador científico de la vida política es rechazado hasta ciertas entidades desconocidas que —de acuerdo con su disposición y tradición particulares— llama "el espíritu nacional" o la "herencia cultural" de un pueblo. O quizá busca las causas de esas variaciones en las estructuras sociales y económicas diferentemente articuladas de diferentes países. O también atribuye quizá esas variaciones a formas de integraciones de poder de la sociedad que existen fuera del Estado (por ejemplo, los sindicatos obreros, las sociedades de patronos, los partidos políticos, la Iglesia, la familia) y que a su vez se oponen, o prestan apoyo, a una forma particular de constitución y a una definida organización de poder del Estado. Puede haber otros casos en que las bases psicológicas de diferentes sociedades proporcionen la explicación de las diferancias en las formas de dominación de esas sociedades. El científico de la política, en consecuencia, se vuelve en esos casos hacia la historia de la cultura para ilustrarse acerca del desarrollo de las normas morales particulares que prevalecen en un país dado. En la historia de la familia y en la educación busca una explicación del hecho de que los pueblos de diferentes países y los individuos de diferentes estratos sociales se hayan desarrollado psicológicamente de una manera que es causa de que los hombres de un país se deleiten vistiendo un uniforme y obedeciendo órdenes de oficiales, mientras que para los nacionales de otra tierra la espontaneidad y la propia ayuda en los individuos o en pequeños grupos sean, en política y en las relaciones cotidianas, cosa natural y rutinaria. En este respecto, nada puede ser más instructivo que registrar exactamente esas menudas influencias educativas, por lo general inadvertidas, mediante las cuales son fomentadas en diferentes países diferentes formas de lealtad y de espontaneidad. ¿Cuá-

les son las actitudes de encomio y de reprensión en la familia, en la escuela y en la vida pública, que determinan los diferentes tipos de conducta que predominan en diferentes naciones? Pero si nuestro científico de la política es hombre a quien le gusta ir al fondo de los problemas, no considerará entonces esas diferencias mentales, producidas por diferentes sistemas educativos, como datos últimos o definitivos. Los diferentes sistemas educativos, con sus diversos ideales y métodos, son ellos mismos productos de cierta estructura en que sólo pueden ocurrir tipos definidos de dominación y de obediencia.

Una vez planteada la cuestión de esa manera, nuestro científico de la política se ve impulsado de nuevo hacia el problema de la estructura social y de la dominación dentro de ella. Advierte que la mayor parte de las afirmaciones que se hacen en este campo descansan sobre la validez de una teoría general del "poder y el dominio" que, a pesar de su carácter fundamental, no ha pasado del estado de sabiduría cotidiana.

Pero si estudia las ramas vecinas del saber, psicología, historia, etc., descubrirá, con gran extrañeza por su parte, que no es la falta de conocimientos sustanciales lo que nos impide formular una teoría general del "poder y del dominio" de carácter científico, sino más bien el hecho de que hasta ahora no se haya hecho un esfuerzo bastante y consecuente para agrupar, de entre los resultados sueltos de las ciencias sociales, los hechos elementales que son fundamentales a todos ellos.

Sólo con coordinar los hechos ya registrados estamos hoy en situación de formular una teoría que contenga todo aquel conocimiento de la naturaleza humana, en sus relaciones con las instituciones sociales, necesario para una comprensión más profunda de la vida social.

Aun hoy, esa teoría general del poder y del dominio podría iniciar las investigaciones sobre problemas como los siguientes: ¿Existe el impulso hacia el poder como instinto inalterable fundamental en todas las actividades humanas? Si no existe, ¿qué amplitud tiene el margen del cambio posible, observado hasta ahora, en los llamados "instintos de poder" del hombre? ¿Cuáles son las principales formas de su mutabilidad? ¿Qué influencias externas, creadas por las posibilidades de la vida y por la educación, han estimulado, reprimido o sublimado ese impulso, o hasta lo han convertido en su contrario, en el deseo de humillación? ¿Cuáles han sido hasta ahora los canales sociales típicos a través de los cuales aquella sed de poder encontraba satisfacción? Después, tomando en cuenta cada vez más las totalidades de las estructuras sociales que presenta la historia, puede preguntarse por qué en diferentes constelaciones o conjuntos esos impulsos de poder se acumularon en puntos diferentes de la textura social, y cuál fue el papel de las ins-

tituciones sociales particulares en que aquéllos encontraron satisfacción. ¿Cómo garantizaron las instituciones que el individuo pudiera satisfacer su anhelo de poder de diferentes maneras? ¿Podemos hacer conscientes los principios mediante los cuales las instituciones han moldeado siempre inconscientemente el carácter de los pueblos, y podríamos reorganizar esas instituciones con ayuda de esos conocimientos sobre lineamientos nuevos y más humanos?

Esta tendencia de la ciencia política a llegar gradualmente más allá de los confines de su propio campo de investigación especializada, se ha advertido también en el caso de los economistas. Durante cierto tiempo el economista se interesó primordialmente en elaborar una teoría de "economía pura". En esa tarea le precedió —legítimamente— un proceso de abstracción, y como todos sus "datos" eran de origen no económico, él, sin más averiguaciones, los aceptó simplemente como "dados". Pero hoy quiere saber por qué varían esos datos, aunque esta curiosidad le lleve lejos de su propia esfera y a los dominios de la sociología.

Por ejemplo, está resultando cada vez más evidente que —como nos ha dicho el Dr. Hicks— las preferencias que muestran los individuos en cuanto consumidores no son fortuitas, sino que se conforman a ciertas normas colectivas que, ya en una época determinada ya en ciertos estratos sociales, son bastante homogéneas y están determinadas por factores "sociales" no económicos. ¿*Qué* factores sociales? Para poder contestar a esta pregunta y otras análogas, el economista, como el científico de la política, busca, por así decirlo, una teoría de las constantes y las variables en la formación de los deseos humanos, estudios históricos y teóricos sobre la ductilidad colectiva de los deseos, e información sobre los factores mediante cuya influencia pueden establecerse diferentes escalas o normas de deseos en diferentes estratos sociales.

Problemas análogos surgen cuando se estudia al individuo no como consumidor, sino como hombre de empresa o como trabajador. Formulemos una sola pregunta: ¿Qué incentivos para el trabajo caracterizaron las diferentes etapas del desarrollo económico, y cuáles fueron los diferentes estratos ocupacionales y sociales en cada una de estas etapas? Porque es preciso recordar que, por lo general, los diferentes estratos trabajan por motivos diferentes.[3] Entre la coacción física que

[3] En relación con algunos puntos que han de presentarse en el siguiente estudio, me gustaría referirme aquí a mi artículo "Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgstreben", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LXIII, 1930, donde todo este problema está tratado muy detalladamente. Cf. también "Wirtschaftssoziologie", de Max Weber, en *Wirtschaft und Gesellschaft*, y *Grundriss der Sozialökonomik*, del mismo, vol. III, Parte I, cap. II, sección 14, 1922.

empuja al esclavo al trabajo, y la alternativa de trabajar o morir de hambre, que es el incentivo para trabajar típico del trabajador en el llamado "mercado libre", hay muchos tipos de incentivos más o menos diferenciados.

En los estratos sociales superiores, donde, a diferencia de los inferiores, las puras necesidades de la vida ya están cubiertas, los incentivos para trabajar ya no se encuentran en torno del instinto primario de conservación, sino en torno de otros incentivos más sublimados cuyas características específicas varían con la profesión y la posición social. Los objetivos que el funcionario se esfuerza en satisfacer son, por lo general, completamente diferentes de los del hombre de empresa, y los del artesano, de los del campesino o del soldado. Una vez cubiertas las necesidades mínimas de subsistencia, la atracción de materias adicionales de consumo como motivación para un gasto adicional de esfuerzo se esconde con frecuencia detrás del incentivo sublimado basado en la idea del "honor", atributo social que se prestó *inter alia* a la posición social del funcionario civil y, durante algún tiempo, también a las profesiones liberales. Es decir, se oculta tras el incentivo que ofrecen ciertas situaciones sociales para ejercer poder sobre subordinados. Para el oficial y para el "capitán de industria", por ejemplo, ése es estímulo típico para esforzarse en su trabajo. En el caso del inventor, del sabio, del maestro o del administrador, la motivación correspondiente es la oportunidad de ostentar sus conocimientos.

Cuán verdaderamente importante es conocer más íntimamente los tipos posibles de incentivos para el trabajo, lo comprenderá fácilmente cualquiera que calcule los efectos del desempleo crónico en la destrucción de la voluntad de trabajar; o quien advierta el hecho de que los rusos, en parte con experimentos que tienen buen éxito y en parte con experimentos que no lo tienen, están tratando de reemplazar los viejos incentivos individualistas de la sociedad capitalista, a saber, el huir de la inseguridad y el deseo de ser rico, por incentivos nuevos, planeados, guiados e instilados por el Estado, como la "competencia socialista". Pero es imposible comprender la infinita variabilidad histórica de los incentivos para trabajar ni los cambios que actualmente están teniendo lugar en ellos a menos que, además de la observación empírica directa de casos específicos, pueda darse a los fenómenos estudiados una base teórica. Pues no puede haber verdadero empirismo sin teoría.

Por ejemplo, la razón de que de vez en cuando el concepto del "honor" choque de diferentes maneras con la voluntad de trabajo del hombre, la cual está constituida de manera diferente en diferentes épocas, sólo puede entenderse si se recuerda que tipos diferentes de hombres tienen un "sentido del valer

personal" diferentemente constituido y diferentemente articulado. En este respecto, los sociólogos distinguen dos tipos importantes. En primer lugar, existe el tipo de individuo que se siente mentalmente a gusto si su "sentido del valer personal" está socialmente garantizado por circunstancias fuera de su control. En otras palabras, el tipo que busca un "prestigio prestado", como por ejemplo el "noble", el "patricio" que se considera a sí mismo distinguido porque desciende de una familia distinguida; o el empleado en una oficina del Estado o en una negociación industrial, que viste levita negra y se siente importante porque el Estado o la empresa son fuertes y poderosos. En contraste con ese "prestigio prestado", podemos hablar de un "prestigio adquirido en una actividad independiente y personal", de un sentido del "valer personal" fundado en los frutos del esfuerzo individual cuando, en una sociedad móvil, los individuos mejoran de posición por su propio esfuerzo, como el comerciante arriesgado en un mundo de competencia libre, o el sabio cuyo prestigio exterior e interior se basa en los resultados de su propio trabajo. El primer tipo, cuando trabaja, desarrollará una jerarquía de deseos y de gastos correspondientes de energía, jerarquía que sólo se hace inteligible cuando el bienestar de la corporación particular que le inviste de prestigio es tenida en cuenta. Al segundo tipo sólo se le puede entender si las molestias que se toma con su trabajo se sitúan en el contexto inmediato de su interés personal y de la altura de su prestigio personal.

Espero que estos ejemplos de campos especializados de investigación social hayan servido para hacer ver que, siguiendo un encadenamiento particular de casualidades en cualquiera de esas investigaciones, o dándose cuenta de las premisas tácitamente supuestas de las cuales arrancan estas investigaciones, cada vez se está más cerca de una teoría psicológica y sociológica del hombre y de la sociedad. Pero como han hecho manifiesto esos ejemplos, las ciencias sociales especializadas ya no están en situación de elaborar y terminar por sí mismas la teoría subyacente en sus investigaciones particulares, ni de seguir la diversidad histórica de los fenómenos que encuentran. Se han librado de este doble inconveniente considerado durante algún tiempo la psicología y la historia como las ciencias básicas para ellas. Durante algún tiempo la psicología pareció tener derecho a ser considerada fundamental, porque toda actividad humana es producto de la mente y, por lo tanto, se apoya en las leyes inherentes a esta última. El derecho de la historia a ser fundamental se basaba en el hecho de que es el archivo de la interminable variabilidad de las instituciones humanas, y en que el margen de su mutabilidad sólo puede determinarse con su ayuda.

Aunque estos argumentos en parte son exactos y no puede sentarse ninguna base para las ciencias sociales sin combinar los resultados de la psicología y de la historia, éstas no contienen en sí mismas los puntos de vista por los cuales puedan encontrarse los principios de los cambios en la vida humana, pues la última se basa en su mayor parte en la acción mutua y en las leyes de la convivencia.

Si el tiempo lo permitiera, no sería difícil demostrar que el estado actual de la historia y de la psicología no es muy diferente del de las otras ciencias sociales especializadas. Como estas últimas, ambas han tendido últimamente cada vez más a traspasar los límites de sus respectivos campos, y como las otras ciencias sociales independientes, la psicología y la historia, mediante ese proceso de expansión, sólo han llegado a descubrir la importancia de los problemas sociológicos.

La historia, cuya única función fue durante algún tiempo estudiar las agrupaciones históricas específicas y las secuencias causales, recientemente se ha dedicado también a problemas de observación comparada. Al hacerlo, ha llegado a ver los aspectos verdaderamente importantes del proceso de transformación del hombre, su historia y las estructuras sociales en que él y sus prójimos viven juntos. Desde que se ha dedicado a estos problemas comparados, la historia ha sentido siempre la necesidad de tener como base de sus investigaciones una tipología de factores sociales y de estructuras sociales, así como una útil psicología que hiciera justicia a los diferentes tipos históricos de seres humanos y a su comprensión.

Por lo que respecta a esa psicología, bastará aquí con recordar que ya Dilthey llamó la atención hacia el hecho de que el viejo tipo de psicología, aunque contiene muchas cosas valiosas e importantes en el plano del experimento y de la descripción analítica, en su forma actual no puede ser de gran ayúda para el historiador y el sociólogo. La razón por la cual las ciencias filosóficas e históricas (*Geisteswissenschaften*) obtienen poca utilidad de la psicología general actual es que ésta, debido a sus métodos, trabaja sobre un tipo general de hombre, sin tomar bastante en cuenta las diferentes formas en que los factores históricos y sociales chocan con la vida psíquica del individuo. Lo que necesitamos hoy es una psicología que estudie no al hombre en general, sino al hombre en ciertas situaciones historico-sociales concretas. Una psicología, en otras palabras, que esté suficientemente relacionada con las situaciones reales para poder comprender y explicar la verdadera psicología de los tipos existentes de seres humanos, tal como los encontramos en la sociedad y en etapas específicas de desenvolvimiento histórico. En realidad, hay entre los mismos psicólogos un movimiento para poner en relación la psicología

y la sociología. Este movimiento tiende a romper con el viejo método de estudiar la percepción, la sensación, la voluntad, el sentimiento, "en general", y a analizar los tipos de conducta de los individuos en relación directa con el ambiente social real y concreto de los mismos. Así, por ejemplo, cada vez se admite más que la capacidad para el trabajo que desarrolle el individuo, la evolución de toda su constitución mental, etc., diferirán de acuerdo con el tipo particular de comunidad industrial y educativa en que se cría, y de acuerdo con la manera como la posibilidad de iniciativa individual se acerca a la disciplina colectiva en las diferentes clases de grupos sociales en que se mueve. Hay, pues, en la psicología contemporánea la tendencia a formular una teoría de tipos sociológicos diferenciados. En esa teoría el problema no es la psicología de un modelo abstracto llamado "hombre en general", sino la psicología del rentista, del campesino, del parado forzoso. O bien, en el contexto histórico, esta teoría de tipos sociológicos estudia la psicología particular, pongamos por caso, de los cazadores, de los nómadas pastores, de los *condottieri,* los cortesanos, los burgueses y los intelectuales del tiempo de la Revolución Francesa.

Así, ni la historia ni la psicología resuelven las cuestiones que han pasado a ellas de las otras ciencias sociales especializadas. Todo lo que hacen es enriquecer esas cuestiones desde sus propios puntos de vista metodológicos particulares. Y cuanto más se absorben en sus nuevas tareas, la historia y la psicología, como las otras ciencias sociales especializadas, más tienden a desarrollar nuevos hechos y problemas sociológicos, pero sin estar en situación de combinar esos hechos y problemas en un panorama general unitario de la sociedad ni elaborarlos en un sistema de elementos sociales últimos.

Ahora bien, ¿qué conclusiones se desprenden de lo que hemos dicho hasta ahora? En primer lugar, seguramente que si la clase de división del trabajo que hoy toleramos en las ciencias sociales hiciera su aparición en un negocio industrial, sería eliminada inmediatamente con acompañamiento de burlas despectivas. Porque la división del trabajo en esas ciencias tiene poco en común con la de una fábrica donde todo está organizado según una eficacia controlable, y donde, a medida que los artículos en proceso de fabricación pasan por la banda transportadora, cada operario añade su aportación específica para terminarlos, hasta que salen del departamento de empaque listos para la venta. Nuestra división del trabajo más bien se parece a la de una burocracia mal organizada donde una cuestión que son incapaces de resolver los empleados de una oficina (y así son la mayor parte de los problemas relativos a las bases sociales de hechos dados) simplemente pasa a la

siguiente con una breve nota: "Equivocada la oficina. Pasa a la oficina...", de suerte que, después de haber pasado por todos los departamentos, la cuestión está tan cerca de la solución como lo estaba al empezar.

El actual movimiento espontáneo, por parte de las ciencias sociales independientes, para combinar los resultados de sus respectivas investigaciones en un cuadro sintético del conjunto de la sociedad, debe ser bien recibido. Y el valor de reconocer que todo enunciado sociológico descansa sobre un sistema más o menos cerrado de premisas teóricas, también debe considerarse como un gran paso adelante. Sin ese movimiento espontáneo desde el interior de las ciencias sociales especializadas, no sería posible en absoluto ninguna coordinación de problemas. Porque mientras el curso de la investigación que han de seguir las ramas independientes de los conocimientos no sea dictado desde arriba, indudablemente puede darse a conocer la tendencia del proceso que tiene lugar dentro de esas disciplinas y llamar la atención sobre las inconsecuencias y las fugas de sus respectivas conclusiones. Quizás pueda decirse que, en consecuencia, la sociología existe en forma de ciencias sociales separadas. Pero la reflexión más casual mostrará que, si ello fuera así, tendríamos tantas sociologías como ciencias sociales separadas hay, en vez de una ciencia sociológica unitaria.

El economista, el investigador científico de la vida política, el historiador, el psicólogo —para no hablar de los demás—, aun cuando se salen de sus respectivos campos especiales, no ven más que un corte transversal de la sociedad, y aun eso lo ven a su propia manera y desde el punto de vista de sus problemas parciales específicos y sus especiales ideas. En el mejor caso, la sociología del economista sólo puede explicar la sociología de la conducta económica y la de las instituciones sociales estrictamente conectadas con el proceso de producción y consumo. Igualmente, la sociología del político sólo capta los impulsos de poder del individuo y la integración de poder en las instituciones políticas de la sociedad. Pero, cómo esas actitudes y tipos de conducta coexisten en la integración total del individuo, por qué este "hombre total" se porta siempre de un modo diferente de acuerdo con el grupo particular del cual forma parte en un momento dado (según esté en el ambiente familiar, en el campo de deportes, en el mercado, en el ejército o en su club), son preguntas para las que no tiene respuesta la sociología política. Aún puede esclarecer menos la cuestión de hasta qué punto esta psicología especial de tipos diferentes de grupos humanos refleja las funciones sociales particulares de esos grupos. Estas funciones, a su vez, sólo pueden ser definidas si se tiene una idea clara del mecanis-

mo que funciona y de la diferenciación social de sociedades particulares y de la sociedad en su conjunto. Pero esa idea no puede adquirirse desde el campo de ninguna de las ciencias sociales especializadas.

Espero que estas consideraciones hayan hecho ver claro que la cooperación entre las ciencias sociales sólo podrá establecerse si la coordinación de los problemas de dichas ciencias y la comparación de los resultados obtenidos por ellas se convierte en tarea específica de una disciplina científica que tiene como *raison d'être* la formulación de una teoría general congruente de la sociedad, y esa disciplina es la *Sociología*, como disciplina básica de las ciencias sociales. Así como sería un absurdo estudiar las diferentes partes del organismo humano sin saber biología, así también es absurdo esperar que pueda haber una división orgánica del trabajo en el campo de las ciencias sociales sin tener la sociología general como ciencia social básica.

Ahora bien, ¿cuál es la misión de dicha sociología como ciencia social básica? ¿Qué la califica para emprender la coordinación de los problemas y el análisis comparado de los resultados obtenidos por las ciencias sociales especializadas? La califica el hecho de buscar una *teoría*, una teoría completa de la totalidad de los procesos sociales, basada en cuanto sea posible en la diversidad y accesibilidad de todos los fenómenos sociales y de los factores causales a los que de vez en cuando hemos tenido acceso. Los padres de la sociología cometieron el error de formular teorías sobre hechos insuficientes, pero ni aun por esos errores pueden ser perdurablemente vituperados. Porque en aquella primera etapa fueron precisamente esas generaciones previas a los hechos y esas toscas teorías inseguramente fundadas, las que dieron el impulso para la aparición de investigaciones especializadas que señalaron las falacias de las generalizaciones y de las formulaciones teóricas apresuradas. A la sociología más antigua, excesivamente constructiva, podemos aplicarle las palabras que Max Weber dijo de la obra de Marx: "Un error extraordinario es con frecuencia de importancia histórica más grande que una verdad que es un lugar común." Y la propia obra de Max Weber sin duda es prueba suficiente de que puede construirse una sociología sistemática a base de una plétora de datos empíricos; que hemos pasado ya de la etapa de la sociología en que era sencillamente una filosofía de la historia; que ya tenemos a nuestra disposición un número y una diversidad infinitos de hechos sueltos; y que la única razón por la cual esos hechos no han sido plenamente explorados todavía es que la investigación de los mismos ha carecido hasta ahora de una base metódica, que los conceptos que usamos no están claramente

definidos y que en nuestras investigaciones no tenemos presente constantemente el panorama de la totalidad del proceso social.

La falta de tiempo me impide entrar en la descripción y estudio de la naturaleza y problemas de tal sociología ajena a las ciencias separadas. Me limitaré sólo a unas pocas observaciones sobre el método especial de esa sociología como fundamento teórico de las ciencias sociales.

La sociología como ciencia social básica tiene tres funciones importantes, y las realiza en tres planos metodológicos diferentes.

1. Como *sociología sistemática o general* debe seguir la pista a la variabilidad de los fenómenos sociales hasta los *elementos básicos* y los *conceptos básicos* de carácter más o menos axiomático que hacen posible la sociedad. No puede haber investigaciones causales fructíferas en el campo de las ciencias sociales mientras operemos con los conceptos *ad hoc* que nos ofrece la vida diaria y que, aunque útiles en la observación de fenómenos sociales como una especie de "primera aproximación", son completamente inútiles en cuanto se amplía la base de comparación. Para el antropólogo, el historiador y el científico de la vida política, por ejemplo, una sociedad secreta de las llamadas primitivas, una guilda de la Edad Media, y un club, son fenómenos totalmente desiguales y no comparables. Por la otra parte, para el sociólogo tienen —a pesar de diferencias tangibles— *un factor* común: son "grupos cerrados". Ahora bien, la clausura de un grupo tiende, en todas las sociedades, a producir el mismo resultado: crea lo que se llama *esprit de corps*, un cambio completo en el tipo de conducta del individuo que es admitido en él como asociado, y como el cierre del grupo para los "extraños" evita que penetren ideas y tipos de conducta nuevos, tarde o temprano produce el atrincheramiento de una tradición mortecina y estupidizante dentro del grupo. Pero no descubriríamos esos factores generales abstractos con los que trabajar. Si los conceptos generales "cerrado" y "abierto" aplicados al grupo no hubieran sido acuñados, ese factor común, causa —al cual se deben los rasgos mentales comunes y básicos de todos los individuos de tales grupos—, nunca hubiera sido aislado de entre la plenitud de las demás características de fenómenos históricos específicos. Como muy justamente ha observado el señor Postan, las ciencias naturales no hubieran llegado nunca a ser ciencias ni no hubieran logrado salir de la etapa de la observación suelta y desconectada. Sus principales resultados se deben al método comparativo y a la abstracción.

2. El segundo plano metodológico de la sociología en cuanto fundamental para las ciencias sociales es el de la *sociología*

comparada. Los conceptos generales sólo son fecundos en la sociología sistemática si no se les toma de un modo filosófico y especulativo y no se originan de un modo *ad hoc* en los fenómenos de un sector angostamente delimitado de la sociedad observable, sino que se basan en la mayor ampliación posible del campo de observación, única cosa que permitirá ver los diferentes fenómenos en sus propias proporciones y reducirlos a sus características básicas y simplificadas. Por lo tanto, los conceptos de la sociología sistemática deben nacer de los resultados obtenidos en una investigación sociológica comparativa. Porque la sociología comparada suplementa el análisis de los fenómenos sociales abstractos, generales, con una teoría que explica cómo esos mismos fenómenos varían en diferentes sociedades en el transcurso de la historia. Una teoría general del "poder", por ejemplo, debe ser suplementada, como hemos visto, por el análisis comparado de los diversos tipos posibles de organizaciones de poder y de las diferentes formas que el ansia de poder ha tomado, así como de los modos en que dicha ansia ha encontrado alivio y satisfacción en diferentes etapas del desenvolvimiento histórico. O, también, una tipología comparada de la mutabilidad de la familia y de la ciudad debe servir de suplemento a una teoría general de la integración social mediante vínculos sanguíneos o lazos locales, etc. En todos estos ejemplos sólo mediante la comparación es posible el aislamiento de los factores causales y el descubrimiento de la tendencia según la cual operarán. En el campo de las ciencias sociales, a diferencia del de las ciencias naturales, el experimento es, por la naturaleza misma de los fenómenos, imposible, pero puede sustituirlo la comparación basada en la diversidad histórica.

3. Pero el aislamiento y la abstracción de factores generales sólo es una parte de las funciones de las ciencias sociales. Pues estas ciencias se proponen explicar los rasgos generales de los tipos de conducta humana y los últimos elementos de la sociedad universalmente posibles, no sólo *in abstracto,* sino también las agrupaciones separadas específicas que de vez en cuando forman en diferentes sociedades de la historia. Nuestra ciencia se interesa también por dilucidar problemas concretos como los siguientes, por ejemplo: ¿Cómo ciertos factores y grupos de factores existen lado a lado y se acoplan entre sí en ciertos tipos dados de sociedad, por ejemplo la sociedad feudal, la capitalista primitiva, la capitalista monopolista? ¿Cómo moldea cada uno de esos tipos de sociedad a sus individuos (el burgués, el obrero, el campesino, el funcionario) de tal suerte que adquieren exactamente los tipos de conducta que requiere el buen funcionamiento de aquel sistema social particular? Ahí lo importante está, no tanto en la debatidísima

cuestión: ¿Cuál es la primera causa de los acontecimientos históricos?, como en la tarea de trazar un esquema simplificado de la circulación de acontecimientos (*Kreislauf*) en diferentes sociedades (feudalismo, capitalismo, etc.). Trazar ese esquema es misión de la *sociología estructural.*

La sociología estructural, a su vez, consta de dos partes: estática y dinámica.

La teoría de la estática trata del problema del equilibrio de todos los factores sociales (no sólo de los económicos) en una estructura social dada. Intenta revelar qué es lo que produce sociedades diferentes. ¿A cuál de los factores del bloque se debe la continua reproducción de los principales procesos, qué es lo que regenera las mismas situaciones típicas y la misma estructura una y otra vez? Por ejemplo, ¿a qué causas se debe que los diferentes estratos sociales dedicados a la producción económica se muevan precisamente por los incentivos para el trabajo que son necesarios en una sociedad dada? ¿Qué influencias garantizan la constancia de los deseos del consumidor, en ausencia de la cual no sería posible ninguna previsión ni, en consecuencia, ninguna producción continuada? O tomemos otras esferas de la vida social. ¿Qué mecanismo social responde al hecho de que, tanto en la esfera política como en la cultural consigamos siempre (en cuanto sistema de funciones) toda la reserva de personalidad necesaria para la reproducción de las minorías directoras, que no haya ni un exceso ni un déficit de individuos con capacidad, cultura y voluntad para guiar a una sociedad? ¿Cómo sucede que, en parte por reajuste espontáneo y en parte reglamentadamente, la cantidad de energía agresiva y competitiva sea con exactitud lo suficientemente grande y se encuentre precisamente en los campos en que realiza las funciones necesarias para la conservación del mecanismo social en cuestión? Y viceversa, ¿cómo sucede que, principalmente por una autorregulación no observada del proceso, haya exactamente la cantidad de transacciones y de solaridad que requiere la naturaleza constantemente variable de la cooperación y de las funciones sociales?

En este respecto, hasta el trabajo de la mente puede ponerse en correlación con situaciones típicas en la estructura social. Esta última sólo trabaja si hay una cantidad definida de ignorancia y de aquiescencia en los grupos dominados, mientras que los individuos de los grupos directores tienen que convertirse en seres racionalizados, capaces de previsión por lo menos en aquellas esferas en que su margen de acción exige un cálculo definido. Así, la propagación social de conocimientos y cultura no dependen simplemente del aumento de oportunidades educativas organizadas, sino de las limitaciones de

la estructura social existente, que sólo puede soportar cierto grado de racionalización. El miedo, la ansiedad, los juicios o las ideologías erróneas no sólo son supervivencias, sino que el sociólogo debe explicarlos en su significación real en diferentes sociedades.

En sociología dinámica nos concentramos en los factores que son antagónicos en sus respectivas tendencias. Aquí subrayamos la operación de los principios que a la larga tienden al desequilibrio y en consecuencia producen cambios que transforma la estructura social.

Al tratar, por ejemplo, de las crisis o de la sociología de una revolución, no describimos simplemente la rebelión y sus síntomas psicológicos, sino que procuramos analizar la desproporción del crecimiento de las fuerzas estimulantes que inevitablemente llevaron a la explosión. Como ejemplo, el deseo de ascender en la escala social, si se generaliza excesivamente entre los diferentes grupos, puede convertirse en el motivo inmediato del estallido revolucionario. Ahora bien, es importante saber qué es ese deseo, como tendencia general, no presente en todos los periodos de la historia. El que en los tiempos modernos esa tendencia esté definitivamente presente se debe a la misma propagación general de otro principio social, el de la competencia, cuyo primer efecto es que el individuo abandone sus actitudes tradicionales y se interese más por su bienestar personal que por la aprobación común de normas aceptadas por el estrato social al que pertenèce. Lo importante es que la misma fuerza, a saber, la competencia (que es el principal creador de este sistema social y sin el cual no funcionaría), si produce más iniciativa y ambición de las que permiten las posibilidades creadoras, lleva a la destrucción total del sistema. Si hay en actividad más fuerzas iniciadoras que oportunidades para la acción espontánea o que posiciones directivas, seremos testigos del malestar general que lleva a la revolución. Entonces, la tarea del sistema social subsiguiente será o bien crear nuevas oportunidades para la satisfacción de ambiciones, o bien suprimir la ambición por la fuerza. Es posible que la detención de la individualización en la Alemania actual, con su regresión a tipos y normas mentales más primitivos, pueda explicarse como reacción contra un aumento excesivamente grande de la antigua vitalidad mental del pueblo, la cual se ha hecho desproporcionada con la capacidad de absorción del orden social existente.

Debido a la falta de tiempo, en mis ejemplos de este trabajo mencioné sólo los casos de equilibrio o de desequilibrio en que la interdependencia entre las actitudes psíquicas predominantes y la estructura social estaba en duda. Quiero añadir

que la sociología estructural trata del mismo modo todos los fenómenos de reajuste mutuo entre los bloques de factores, que pueden observarse en el funcionamiento de las esferas económica, política y cultural en tipos concretos de sociedad.

Lo que yo sostengo es que la sociología estructural es capaz de una síntesis comprensiva de todos los hechos que son resultado de las ciencias sociales independientes porque su misión especial es tratar constantemente de la elaboración y la comparación de las estructuras sociales en su conjunto. Únicamente la visión estructural de la sociedad nos permite trascender la etapa de una simple síntesis acumulativa, relacionando los datos de las ciencias especiales con nuestras concepciones hipotéticas, que ven el funcionamiento de las sociedades como un reajuste constante de todas las partes entre sí. Pero la sociología estructural no ofrecería esta hipótesis más amplia si no tuviera a su disposición los frutos del trabajo analítico hecho por la sociología sistemática y comparada, o si no se mantuviera en contacto constante con las diferentes ramas especializadas de conocimientos.

La sociología, pues, es —como yo la veo— por una parte una bolsa de compensación de los resultados a que llegan las ciencias sociales especializadas, y, por otra parte, una nueva elaboración de los materiales sobre los que aquéllas se basan. La sociología realiza este proceso de elaboración con la ayuda de métodos indagables y definibles que, aunque a disposición de las ciencias sociales independientes, hasta ahora no han sido sistemáticamente coordinados y unificados. Hoy nosotros tenemos en nuestro campo y a nuestra disposición una enorme riqueza de material científico, y, en vez de dedicarnos a explicarlo fructíferamente, parecemos emular a esas potencias imperialistas que, en vez de usar los vastos tesoros que ya son suyos, se esfuerzan aún en hacer nuevas conquistas.

Por consiguiente, me aventuro a afirmar que mientras en nuestros trabajos de investigación y en nuestras escuelas y nuestros programas académicos no introduzcamos la sociología como ciencia fundamental, no seremos buenos especialistas. Seamos capaces de educar a una generación de ciudadanos de cuya correcta comprensión del funcionamiento de la sociedad en que viven puede depender el que el proceso social sea en lo futuro guiado por la razón o por la sinrazón.

VI. SOCIOLOGÍA ALEMANA (1918-1933) [1]

EL COLAPSO, pasajero o permanente, de todo lo importante pide siempre un cuidadoso examen retrospectivo de sus méritos y sus deficiencias. Acabamos de presenciar en Alemania la quiebra de una de las formas más importantes de cultura, a saber, la de la cultura democrática, que había alcanzado allí una etapa muy avanzada de desarrollo. En consecuencia, habrá que hacer gradualmente un balance de las realizaciones de aquella cultura en cada una de sus diferentes esferas. Este trabajo intenta hacer ese balance sólo en la esfera de la sociología. Pero es necesario advertir desde el comienzo mismo —y el punto será discutido largamente más adelante— que es precisamente en el campo de la sociología donde se refleja algo de vital importancia, porque fue precisamente en este campo particular donde trataron de tomar forma las fuerzas espirituales y culturales de la Alemania de la posguerra. Tanto la visión cotidiana del mundo como las ciencias independientes hallaron su realización a través de los nuevos aspectos de la sociología, y, a la inversa, la sociología trató honradamente de incorporarse toda aquella riqueza de conocimientos nuevos que las ciencias independientes y la vida diaria le ofrecían. El siguiente estudio no debe considerarse en ningún sentido como un informe detallado de las realizaciones de la sociología alemana de la posguerra. Más bien nos interesa presentar un cuadro viviente de las manifestaciones más recientes de la sociología alemana, explicar las características de esas manifestaciones de acuerdo con su ambiente social, y contrastar, en líneas muy generales, el carácter de los esfuerzos de los sociólogos alemanes durante el periodo iniciado en 1918 con los logros de la sociología en otros países. El objeto de este trabajo es, en resumen, acercar al público extranjero toda una constelación espiritual que ahora se ha desvanecido. Porque estamos convencidos de que, a pesar de las tendencias autárquicas contemporáneas, y en parte, ciertamente, como reacción contra esas tendencias, va ganando terreno en ciertos medios el sentimiento de que, por ser el conocimiento propiedad común de todo el mundo, es deber del público procurar salvar lo que ciertas fuerzas, por razones específicas, están tratando de aniquilar. Además, creemos que estamos histórica y socialmente adelantados, de modo suficiente para poder, si queremos, salvar no sólo a los individuos, sino también, cuando lo merezcan, constelaciones espirituales completas y, si fuere necesario,

[1] Estoy muy agradecido al señor R. Krammer (Londres) por su valiosa ayuda para redactar en inglés el texto de este trabajo.

permitirles seguir tomando forma definida en un suelo diferente.

Con tales problemas por delante, este estudio se esfuerza por trazar un panorama de la vitalidad interna del movimiento sociológico en Alemania en el momento de su colapso, y, porque es éste el objetivo que nos guía, daremos con frecuencia mayor prominencia a obras nuevas y nombres de jóvenes investigadores, que todavía no son ampliamente conocidos, pero que estaban a punto de cimentar su reputación, que a nombres que son ya bien conocidos en el extranjero.

Empezaré: *1)* por una caracterización general, después; *2)* esbozaré las precondiciones históricas esenciales, para terminar, *3)* con el estudio de obras, problemas y personalidades sociológicas que han figurado en la última fase del desenvolvimiento.

I

Si se me pidiera que resumiese en una frase la significación de la sociología alemana desde 1918, diría: *La sociología alemana es el producto de una de las más grandes disoluciones y reorganizaciones sociales, acompañada de las formas más altas de autoconciencia y de autocrítica.* Para entender esta frase es necesario analizar con algún detalle las cosas que lleva implícitas. En primer lugar, tenemos que ponernos de acuerdo en que un proceso de disolución y crisis social no es simplemente un proceso negativo. Porque la significación de las crisis está en el hecho de que no son sólo desintegraciones, sino que más bien son intentos que la sociedad hace para revisar y reacondicionar toda su organización, y en el curso de esos intentos se ponen severamente a prueba, en condiciones totalmente nuevas, la utilidad y el valor de toda institución cultural y de toda forma de relación espiritual y cultural. En ese medio, pues, se ve que la sociología no es sólo producto de ese proceso de disolución, sino que es también un intento racional para contribuir a la reorganización de la sociedad humana, y para ayudar en la reorganización y readaptación del individuo mismo. Lo que leemos en los libros de texto y en los tratados de sociología muchas veces no es otra cosa que una colección retrospectiva de ideas nuevas adquiridas en esos periodos de inquietud social. En las obras de Saint-Simon y de Comte, por ejemplo, es aún claramente visible el efecto de esas experiencias directas. Si se define en ese sentido la función de una época de crisis y trastornos, entonces el periodo que comienza en 1918 puede ser descrito con exactitud como el periodo más dinámico en la historia de la sociedad alemana. Fue el periodo más dinámico de la sociedad porque esos dos

decenios presenciaron un continuo e incesante cambio y desplazamiento de fuerzas sociales. Pero por muy alto que valoremos el factor dinámico en la vida social, el cambio no engendra por sí mismo ciencia sociológica; de otra suerte, todo periodo de inestabilidad social enriquecería esa ciencia. Únicamente si los cambios van acompañados de una capacidad muy desarrollada de escrutinio objetivo, y una verdadera autoconciencia nos permite formular y expresar nuestras experiencias, únicamente entonces podemos esperar un impulso en la investigación sociológica fecunda. El contenido de la sociología alemana más reciente brota de las experiencias de los últimos catorce años, pero la preparación mental necesaria para formular los problemas que nacen de los acontecimientos de esos años, es fruto de un largo proceso de desenvolvimiento histórico, del cual trataremos más adelante.

La sociología alemana debe tres cosas a las fuerzas dinámicas de los últimos catorce años.

1. El saber que todo hecho social es una función del tiempo y del lugar en que ocurre. Pero el tiempo y el lugar, a su vez, sólo tienen sentido cuando se relacionan con la totalidad de una sociedad dada. Como aserto muy repetido, esta concepción no es nueva. Hasta ahora sólo había sido una hipótesis de tanteo del hombre de ciencia, mas actualmente fue sometida a la prueba de la experiencia en la vida diaria. Las personas que viven en una sociedad bien consolidada, con una tradición fijada, no perciben la variabilidad e interdependencia de los fenómenos sociales; todo lo ven aisladamente e imaginan que todo tiene una existencia aislada e independiente. A medida que la disolución avanza en la sociedad, y cuanto más cambian nuestros hábitos en conformidad con las situaciones modificadas, más manifiesta se hace la interdependencia funcional de los hechos. En consecuencia, las adquisiciones para la sociología de un periodo de disolución social radical son:

a) una visión congruente de la variabilidad de los factores sociales;

b) la comprensión de la inevitable interdependencia de los factores sociales;

c) el hábito de ver cada factor separado en su relación correcta con la totalidad de una sociedad dada.

2. No sólo se muestran a la nueva luz de esa constante variabilidad los hechos sociales objetivos arriba mencionados, por ejemplo, la institución de la familia, los partidos políticos, etcétera, sino toda la espera de la vida espiritual.

La primera e inevitable consecuencia de esa inestabilidad social es la conciencia general de la relatividad de la moral, de la estética, y de los valores intelectuales. Tarde o temprano la crisis moral es inevitable, y sólo hay dos modos de escapar

de ella. Las masas que no pueden comprender la significación de los cambios insisten en el retorno a formas más antiguas de organización y a las normas éticas que parecían tan dignas de confianza y detrás de las cuales encuentra el individuo un refugio tan seguro; éste es uno de los caminos que llevan a las masas al fascismo. Los grupos intelectuales que forman parte de esas masas, que pueden tener una vislumbre de la naturaleza de aquella incertidumbre, pero que no son bastante ingenuos para querer simplemente retrasar el reloj de la historia, defienden la "teoría del decisionismo". Decisionismo significa, en esencia, que vale más cualquier decisión que ninguna decisión, y de ahí su política aventurera. Sólo un pequeño número de personas pueden desenredarse de ese dilema moral, y la inevitable lucha con la mutabilidad de los valores los lleva finalmente a una nueva posición moral y, al mismo tiempo, a una nueva teoría de los valores sociales.

Los grupos de individuos más progresistas se dan cuenta de que "en historia lo pasado ha pasado para siempre", y cuanto más hayan vivido en un periodo de constantes cambios sociales, menos seguridad encontrarán en la noción de la permanencia externa de las normas éticas y morales. El tipo dinámico de personalidad, es decir, el individuo que se ha habituado al cambio incesante, finalmente, como resultado de un proceso de reflexión crítica intensa, restablecerá su equilibrio moral. A diferencia del tipo estático, que encuentra la seguridad de la validez de su conducta moral en la noción de la permanencia de los valores sociales, el tipo dinámico estima el hecho de que, aun cuando pueda cambiar la totalidad de los valores a través del tiempo, ciertos valores son inseparables de ciertas situaciones dadas. En opinión de la moral social-dinámica, pueden cambiar los valores morales, pueden cambiar las situaciones, pero toda situación dada está inseparablemente relacionada con normas concretas. De aquí que la teoría que se funda en este hecho se llame "relacionismo", y no "relativismo" ni "relatividad". Relativismo significaría que no hay valores objetivos, y *en consecuencia* no pueden existir obligaciones morales. El relacionismo, en cambio, acentúa el hecho de que *hay* una obligación moral, pero que esa obligación *se deriva de la situación concreta con la cual está relacionada.* La sociología saca de esta interpretación una comprensión clara de la conexión funcional entre situaciones sociales y valores morales. Valores e ideas ya no se consideran aparte, sino que se refieren constantemente a situaciones y estructuras sociales. La incesante variabilidad, que es el rasgo característico de la historia de las ideas morales, nos enfrenta con tantos problemas como problemas hay en la sociedad contemporánea. Esos problemas nacen de las luchas que

los pequeños grupos innumerables, cada uno con su moral, riñen entre sí. En suma: en adelante no sólo serán los hechos objetivos de la vida social observados en sus relaciones mutuas, sino también las fuerzas mentales (es decir, normas e ideas) serán vigiladas en su relación con el proceso social.

3. Además de esa interdependencia visible entre los hechos objetivos y las ideas, esa movilidad y disolución social reaccionan sobre la psique humana; así, un periodo de trastornos sociales también tiene su aspecto psíquico. No hay transformación social sin un cambio de normas; pero las normas cambiantes son por lo general expresión de los hábitos y las actitudes cambiantes del hombre. En ese estado de inestabilidad, el individuo se ve cada vez más proyectado sobre sí mismo, y la reflexión constante a que, debido al sentimiento de inseguridad en sí mismo, se ve impulsado, determina por convertirse en autoanálisis habitual. Este mecanismo psíquico, que en los periodos estáticos funciona inconscientemente, se hace muy claro en los periodos de evolución dinámica.

El vaivén invisible de las fuerzas sociales y la constante transformación de las mismas en la subconciencia del individuo y del grupo, adquiere mucho mayor interés para el sociólogo que la simple descripción y clasificación de los fenómenos objetivos de la vida social y cultural. Por problemáticos que puedan ser muchos resultados del psicoanálisis, el decubrimiento de la psicología del subconsciente y el de la sociología del conocimiento (*Wissenssoziologie*) pertenecen al desarrollo reciente de la sociología alemana. Muchos de esos problemas son bien conocidos para los sociólogos ingleses, norteamericanos y franceses; pero la diferencia pertinente entre la sociología alemana y la de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos me parece estar en que mientras los sociólogos franceses, norteamericanos e ingleses han tratado aisladamente algunos de esos problemas, los sociólogos alemanes se esfuerzan por tratar cada problema desde los tres puntos de vista que he estudiado. Se recordará que esos tres puntos de vista son:

1. El considerar cada factor objetivo aislado como parte de la totalidad cambiante de la sociedad.

2. El poner cada fenómeno espiritual y cada idea en su relación con las situaciones sociales concretas.

3. Ver en toda actitud mental y en toda forma de conducta humana la adaptación del subconsciente a situaciones nuevas.

II

Hasta ahora me he dedicado a señalar la deuda que la sociología alemana reciente tiene con el proceso contemporáneo de

desintegración y cambio en Alemania. Pero también me cuidé de señalar que, aunque los hechos y los problemas puedan tomarse de la actualidad, su interpretación y su formulación teórica sólo eran posibles porque el pensamiento sociológico tenía detrás de sí una larga historia. La autocrítica y la autoconciencia sociales ya habían alcanzado el alto grado de perfección mencionado más arriba cuando ocurrió el cataclismo de la convulsión social, política y económica. De entre las numerosas tendencias ideológicas que las prepararon sólo deseo mencionar tres: *1)* las aportaciones de los hegelianos y de otras escuelas filosóficas; *2)* la importancia del pensamiento sociológico no académico, que sólo recientemente fue incorporado a los programas universitarios, como el marxismo; *3)* las aportaciones de Dilthey y de Simmel.

1. La capacidad para dominar los hechos y verlos a la luz de una teoría la debemos a la filosofía alemana, y principalmente a Hegel. Cuando menciono a Hegel, no pienso, naturalmente, en la gran cosecha de filósofos sin importancia que, en vez de recoger e investigar los hechos a fondo, nos dieron sus impresiones puramente subjetivas y más o menos insignificantes. A Hegel se le deben tanto las fantasías puramente especulativas de una mala filosofía social como la capacidad constructora de verdadera investigación sociológica. Porque tenemos que distinguir claramente entre la mentalidad especulativa y la mentalidad constructiva; esta última es tan indispensable para toda investigación empírica como dañina le es la primera.

Pensar especulativamente significa sentarse ante su escritorio y concebir vagas e inverificables ideas acerca de toda clase de cosas. El pensamiento constructivo, del otro lado, supone la erección, por un esfuerzo de imaginación constructiva, de una estructura enraizada en los fenómenos mismos, pero que no puede descubrirse mediante la observación sencilla y directa de cualquier fragmento aislado de la realidad. En definitiva, toda sociología se deriva de una filosofía de la historia; la sociología nació en todos los países como una consecuencia de rebasar los confines de la pura filosofía. Pero en todos los países los sociólogos se distinguen unos de otros por el modo como han rebasado esos confines. La sociología norteamericana los rebasó demoliendo completamente toda filosofía de la historia y terminó en un cuerpo de generalizaciones empíricas que no puede ya abarcar sus múltiples hechos. La sociología inglesa conservó de la filosofía de la historia, entre otras cosas, la teoría de las etapas históricas y la base sociopsicológica. La sociología alemana conservó de la teoría hegeliana la concepción dinámica, aun cuando el problema no se presta a solución en una fórmula tan sencilla como indica la formula-

ción filosófica de la dialéctica. El don de no ver simplemente los hechos como ocurren en la vida diaria, sin ninguna relación con las fuerzas sociales predominantes y con el conjunto de la situación social existente en un momento dado, se deriva de Hegel. Quienes afirman que la sociología alemana no ha pasado aún de las etapas metodológica y filosófica no conocen sus manifestaciones más recientes; aunque es verdad que muchos sociólogos alemanes se encuentren aún en dichas etapas. Entre los individuos más representativos de la generación más joven de sociólogos alemanes podemos advertir un verdadero esfuerzo hacia la investigación empírica, aunque ese empirismo es una concepción complicada.

2. El segundo acontecimiento que mencioné fue la recepción y el análisis crítico del marxismo en los estudios académicos. El marxismo debe a Hegel el considerar la historia como el despliegue de fuerzas antagónicas. Marx y Lorenz v. Stein hicieron más realista esa concepción acentuando el aspecto económico y la influencia de los choques de clases en el desenvolvimiento histórico. Marx debe mucho de su filosofía al desarrollo del pensamiento económico en Inglaterra, y Stein debe sus ideas al movimiento social en Francia, cuya primera formulación teórica se remonta a la ingenua especulación de Saint-Simon. Hasta el advenimiento de la República alemana, la teoría marxista, como otras muchas teorías sociales, contaba sólo como "teoría de oposición", es decir, que los académicos no se interesaban por esa rama de conocimientos. Esto tuvo la ventaja de que muchos problemas prácticos urgentes de la vida diaria y de las tensiones políticas recibieron una interpretación sociológica según esa disciplina no académica; pero tuvo el inconveniente de que se abusó de aquellas teorías para fines de propaganda y, como las manejaron personas legas, se mezcló con ellas inevitablemente el espíritu del diletantismo. Después del establecimiento de la República, los problemas suscitados por esas teorías fueron discutidos libremente en las universidades. La consecuencia fue que los profesores liberales no marxistas se dedicaron primero a seleccionar los aspectos más importantes de la teoría marxista, y después se esforzaron por demostrar su validez o invalidez empíricamente. Por fin, una mera disputa sobre principios se convirtió en un progreso de los conocimientos. No puede pensarse en opositores reconocidos del marxismo como Max Weber, Troeltsch, Sombart, Scheler, sin asociarlos con el nombre de Marx.

3. Este esbozo del primer desenvolvimiento de la sociología alemana no estaría completo sin una referencia a las valiosas aportaciones de las ciencias culturales alemanas, las llamadas *Geisteswissenschaften*. En general podemos decir que

todos los fructíferos resultados alcanzados por la sociología alemana se deben en gran parte a su cooperación con las diferentes ramas de la ciencia. La facultad interpretativa de los estudios humanísticos alemanes había alcanzado un alto nivel de perfección. Dilthey, que tenía capacidad interpretativa y el don de la reflexión metódica sobre la naturaleza de los estudios humanísticos, advirtió que hay una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias culturales no experimentales. Aunque solemos atribuir exactitud únicamente a las ciencias experimentales y matemáticas, Dilthey insistió en que la exactitud numérica, a la que no pueden aspirar la mayor parte de las ciencias humanísticas ni la psicología, está compensada por el hecho de que pueden penetrar e interpretar su objeto de estudio particular: la psique humana. Dilthey distinguía entre *explicación* (*Erklärung*) y *comprensión* (*Verstehen*). La finalidad de las ciencias exactas es explicar hechos. El objeto de las ciencias humanistas es la psique humana. Las primeras se interesan por los hechos externos calculables; las últimas se esfuerzan por penetrar en los fenómenos internos del alma humana, que nos son familiares en un sentido diferente del de los sucesos externos. Éstos, que constituyen principalmente la materia de las ciencias naturales, sólo pueden ser observados en sus relaciones externas; en cambio, los fenómenos que constituyen el asunto de los estudios culturales, lo mismo que las expresiones externas de la psique, pueden ser observados y explicados tanto como comprendidos. Por "comprender", en oposición a "explicar", entiendo, en este contexto, la capacidad ya de captar el significado de una frase o de un acto comunicativo, tal como una obra de arte, la literatura, la música, etc., ya de penetrar en el aspecto interno y en las complicaciones interiores del alma humana. El profesor Ginsberg[2] sugirió la frase "intuición simpática", que expresa bien el sentido moderno de la palabra alemana *Verstehen*. Intuición simpática significa la capacidad para penetrar en el interior del asunto que tenemos ante nosotros; la ciencia natural, por exacta que sea, no pretende ir más allá del conocimiento externo. Datos estadísticos concernientes, por ejemplo, a la frecuencia de los suicidios en diferentes épocas del año pueden, en el mejor caso, indicar correlaciones interesantes entre acontecimientos objetivos; con ayuda de esas estadísticas podemos en ciertos casos explicar los hechos a que se refieren. Pero es una cuestión totalmente distinta cuando queremos obtener la comprensión de la motivación interna que llevó a uno de aquellos suicidios. Es interesante observar que mientras la psicología anglosajona, especialmente las ramas norteamericanas

2 "Recent Tendencies in German Sociology", por M. Ginsberg, en *Economica*, febrero de 1933.

de esa ciencia, se inclinan al punto de vista behaviorista, es decir, se inclinan a prescindir del aspecto interno de la psique y a destacar la conducta externa a fin de simplificar los fenómenos estudiados, Max Weber, el sociólogo alemán más destacado, insistía en que la sociología es una disciplina de la comprensión *interna*. Mientras es una característica de la mentalidad anglosajona intentar siempre reducir los fenómenos a sus contornos más obvios y reducir los diferentes impulsos de la acción humana a unos pocos factores básicos comunes, con el objeto, en último análisis, de situarlos sobre una base de exactitud matemática, la mentalidad alemana tiene la tendencia a investigar la naturaleza compleja de la realidad. Aunque algunas veces este modo de considerar los hechos en su plena complejidad puede ser causa de oscuridad, nadie negará que, una vez metidos en el análisis de un hecho aislado cualquiera, dicho análisis resulta inagotable. En especial cuando intentamos la descripción exacta de la vida psíquica del hombre moderno en relación con el ambiente social a que pertenece, encontramos que tiene tantos aspectos, que una interpretación adecuada de ella sólo es posible si nuestra intuición está muy desarrollada y muy refinada nuestra terminología psicológica. Simmel, uno de los precursores más importantes de la sociología alemana reciente, poseyó ambas cosas. Aunque se debe a Dilthey el desarrollo de la teoría de la interpretación y de la comprensión, Simmel supo aplicar mejor esa teoría a la práctica. Es uno de los grandes maestros de la interpretación de los hechos sociales. Empleó para la descripción de la vida cotidiana el mismo método que se había empleado anteriormente para describir cuadros o para caracterizar obras literarias. Poseía el talento de describir las experiencias cotidianas más sencillas con la misma precisión que es característica de la pintura impresionista de su tiempo, que aprendió a reflejar los matices y los valores atmosféricos anteriormente inadvertidos. Puede llamársele muy propiamente el "impresionista" de la sociología, porque no era el suyo un talento para dar una visión constructiva de la sociedad en su conjunto, sino para analizar la importancia de pequeñas fuerzas sociales que anteriormente pasaban inadvertidas. Cuando describe la importancia social de los sentidos, por ejemplo la mirada humana o la actitud psíquica del poder, o las diferentes formas de sociabilidad, las mil relaciones ocultas que constituyen la vida social se revelan súbitamente. Su anhelo de vida halla su lugar en su aportación a la sociología alemana, y desde sus días los sociólogos alemanes han tratado de combinar la visión de conjunto de todas las fuerzas constructivas de la vida social con un análisis refinado de los menores detalles.

III

Si resumimos ahora las tendencias del pensamiento social, a saber, la capacidad para el pensamiento constructivo, que se remonta a Hegel; el realismo político que se deriva de Marx y de Lorenz v. Stein; y la capacidad para la intuición y la interpretación simpáticas que se encuentra en las obras sociológicas de Dilthey y de Simmel, tenemos ante nosotros el equipo mental con que los sociólogos contemporáneos analizaron las experiencias que se encuentran en la presente era de desintegración y disolución. Simultáneamente con la aparición y el desarrollo de los acontecimientos políticos se produjo una sociología sistemática. Los nombres y las obras de Toennies, Oppenheimer, v. Wiese, Vierkandt, son suficientemente conocidos para que no sean necesarias más referencias a sus aportaciones a la sociología. Aquí sólo necesitamos señalar que lo que v. Wiese[3] intentó hacer de la manera más abstracta y general, Oppenheimer trató de conseguirlo de un modo más realista. Por muy altamente que la generación contemporánea de sociólogos valore la obra de esos hombres, está convencida de que, ahora que se han alcanzado los objetivos de la sociología sistemática, la necesidad más urgente del momento no es un sistema cerrado de sociología formulado por un individuo, sino la observación exacta de las fuerzas sociales actuantes. No necesitamos ni un sistema clasificador abstracto ni reflexiones metodológicas sobre la naturaleza de la sociología, sino un análisis concreto de los acontecimientos pasados y contemporáneos. Las críticas dirigidas contra Freyer[4] por la generación más joven de sociólogos se deben precisamente a eso, pues aunque dio la base más firme a la sociología, no llenó la materia empírica la armazón que construyó.

El hombre a cuya obra puede referirse con más seguridad la generación más joven es Max Weber,[5] cuya formulación de los problemas y cuyo estilo de investigación empírica se han hecho representativos. No estudia el pasado como un hombre de archivo, cuya tarea consiste en buscar documentos antiguos y que ve un gran vacío entre "el ayer y el hoy"; Weber investiga el pasado más remoto, por ejemplo, la religión china

[3] Cf. en inglés: *Systematic Sociology on the Basis of "Beziehungslehre"*, por Becker-Wiese; *Systematic Sociology in Germany*, por Abel; *The State (Der Staat)*, por Oppenheimer.

[4] *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, por H. Freyer, 1930.

[5] Véase especialmente Max Weber: *Economía y sociedad, op. cit.; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik; Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920; *Gesammelte Politische Schriften*, 1921. En relación con Max Weber, hay que citar también *The Social Teaching of the Christian Churches*, por Ernst Troeltsch, trad. de O. Wyon, 1931.

e india, o el sistema económico de Roma, relaciona todos esos datos históricos con el presente y se interesa sobre todo por las analogías y las diferencias entre la acción en las fuerzas sociales entonces y ahora. El gran problema que atrajo la atención tanto de Sombart como de Max Weber, a saber, el nacimiento y desarrollo del capitalismo, fue resuelto de modo que suministrara un diagnóstico de la situación contemporánea. ¿Cuáles son las raíces de la sociedad occidental, de dónde venimos, a dónde vamos, y cuál es nuestro lugar en la crisis presente? Éstas son las preguntas que se encuentran latentes en las investigaciones empíricas de Weber. Fue uno de los primeros en ver los peligros inherentes a nuestras tendencias sociales y a la *Kulturkrise* o "crisis de la cultura". Se dio cuenta de que el destino de toda sociedad depende de la textura de su organización y de la transformación y adaptación de la mente humana. En este punto hay una analogía entre Max Weber y el más ilustre de los sociólogos ingleses, Hobhouse, que también se interesó en seguir el rastro al desarrollo de la mente y de la moral humanas. Pero mientras el segundo realizó su investigación con la ayuda de una concepción de etapas generales de la evolución humana, el primero relaciona todo cambio de la mente humana con situaciones sociales concretas. Así, por ejemplo, nos muestra cómo se moldea la mentalidad del hombre en diferentes sociedades en donde la burocracia desempeña un papel importante, como en el antiguo Egipto y en el Estado prusiano. Si es antisocialista, es porque prevé el inevitable advenimiento de una burocracia de una vastedad sin precedentes. Las diferentes formas de la organización del poder y la variable importancia que atribuye a las diferentes clases sociales son decisivas para las peculiaridades mentales que diferencian a los grupos sociales y a las naciones. Para confirmar el aserto de que la actitud mental de un grupo está condicionada por su carácter de clase ofrece numerosos ejemplos de todas las religiones orientales y occidentales. En su compendiosa obra *Economía y sociedad* demuestra que las religiones de los campesinos de todos los tiempos y de todas las sociedades se parecen estrechamente entre sí. Propenden a una explicación de la vida basada en la magia y a cultos públicos orgiásticos. La cultura y la actitud mental de la sociedad feudal es fundamentalmente distinta de la de una economía de artesanado. Así podemos explicarnos los rasgos más importantes de la religión cristiana primitiva por el hecho de que fue creada y propagada por jornaleros de diferentes oficios. La religión de los intelectuales difiere de la de otros sectores sociales en que los intelectuales propenden a tratar la religión como cosa puramente íntima y privada. Marx señaló las fuerzas dinámicas inherentes en

la sociedad, siendo el carácter del desarrollo económico y de las transformaciones sociales consecuencia de la lucha de clases. La escuela de sociólogos idealistas indicó que Marx desdeñaba la importancia de las transformaciones inmanentes de la mente humana, que constituyen un *sine qua non* de los cambios sociales. Utilizaron el libro de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[6] para apoyar la opinión de los idealistas según la cual el cambio del carácter y de la actitud del individuo no puede ser de ningún modo función del cambio social y económico general, ya que la mente humana se desarrolla de un modo *sui generis* y autónomamente, y es ella la causa de un sistema económico nuevo y de la transformación social concomitante. Si tenemos en cuenta el conjunto de la obra de Max Weber, y no sólo su mencionado libro, llegamos a la conclusión que constituye el punto de vista de la generación más joven de sociólogos alemanes, a saber, que *el modo como fue formulada la cuestión por los materialistas y por los idealistas era totalmente erróneo.* No podemos separar esferas de cambio económico y social, de un lado, de la esfera del cambio en el desenvolvimiento mental, de otro lado. El mayor arte del sociólogo consiste en su esfuerzo por relacionar siempre los cambios en las actitudes mentales con los cambios en las situaciones sociales. La mente humana no opera *in vacuo;* el cambio más delicado en el espíritu humano corresponde a cambios análogamente delicados en la situación en que se encuentra un individuo o un grupo, y, a la inversa, los cambios más pequeños en las situaciones indican que también los hombres sufrieron algún cambio.

Se advirtió que el viejo tipo de filosofía, psicología, pedagogía, economía, derecho, historia de la literatura, etc., había incurrido persistentemente en el mismo error. Todas esas disciplinas partían de un modelo abstracto de "hombre en general", en vez de observar a los seres humanos y su vida espiritual en su ambiente social real. Debo decir en este punto que durante mis conferencias me esforcé por hacer un estudio psicológico de un carácter totalmente sociológico. Su objeto era observar, en pequeña escala, la conducta de los individuos en relación con situaciones dadas y averiguar cómo cambiaba esa conducta en respuesta a los cambios más imperceptibles en su situación social. Se esperaba elaborar así una técnica exacta de observación situacional con ayuda de la cual —tanto para fines pedagógicos como para el estudio de la historia— pudieran observarse y estudiarse los individuos en las situaciones particulares que prevalecen en diferentes estructuras

[6] M. Weber: *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* (trad. inglesa, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, por T. Parsons, 1930).

sociales; situaciones que crean *en masse* el tipo de individuo característico de la nueva era. Se dirigía a encontrar el punto del sistema social y económico en que el *Homo œconomicus* cambia algunas veces y el lugar de la esfera política en que aparecen ciertas personalidades destacadas y se movilizan ciertos tipos de instintos de masas. Este método nuevo para una psicología realista fue muy bien recibido, porque hasta entonces la psicología de la vida cotidiana no había sido el punto fuerte de los alemanes, los cuales fueron siempre o demasiado abstractos o demasiado metafísicos para advertir los cambios menos perceptibles en la conducta de las personas con quienes viven en contacto diario. Rara vez han producido el "hombre de mundo" que fue conspicuo en las aristocracias de Francia y de Inglaterra. Esto resulta también evidente del hecho de que la calidad de la novela alemana que trata de la sociedad no podía, hasta muy recientemente, compararse con la de la novela francesa o inglesa. Pero ahora todo eso ha cambiado. Se han hecho con buen éxito intentos de caracterizaciones exactas de las vidas de los empleados, de las muchachas que trabajan, etc.[7] El mismo método de observación situacional exacta de fenómenos mentales conduce no sólo a que resulte altamente sospechoso el concepto de una eterna unidad supertemporal de la mente humana, sino también a modificar la noción de la inmutabilidad de la lógica humana.

El acontecimiento más sorprendente en las manifestaciones recientes de la sociología quizás ha sido la manera como la *Wissenssoziologie* (la sociología del conocimiento) ha descrito las diferencias del pensamiento humano en diferentes grupos y en diferentes tiempos. Así como la historia del arte describe y distingue diferentes estilos artísticos, así la *Wissenssoziologie* describe y distingue exactamente diferentes estilos de pensamiento. Lo que hizo en Francia la escuela de Durkheim y de Levy-Bruhl en cuanto a señalar el sistema de lógica peculiar de las tribus primitivas, empezó a hacerlo la sociología alemana para los diferentes grupos y épocas de la civilización occidental. Los resultados alcanzados por la *Wissenssoziologie* resultaron embarazosos cuando la investigación reveló no sólo que la manera de pensar difiere entre los diferentes grupos sociales de una sociedad dada, y que no sólo es diferente la mentalidad de los distintos partidos políticos, sino que esas diferencias penetran en el campo de la filosofía y de las diferentes disciplinas científicas. El darse cuenta de que la investigación científica está teñida por el punto de vista social e histórico del investigador conduce a intentar una cuidadosa

[7] *Die jugendliche Arbeiterin*, por L. Franzen Hellersberg, 1932; *Die Angestellten*, por S. Kracauer, 1930; *Die Angestellten*, por H. Speier (publicada en inglés en *Social Order and the Risks of War*, Stewart, Nueva York, 1952, pp. 68-85).

autocrítica. Sabemos que en las teorías alemanas, más que en las de ningún otro país, la *Weltanschauung* (la interpretación filosófica de la vida) juega un papel excesivamente importante, y en consecuencia la *Wissenssoziologie* efectuó una gran purga orientada hacia una teoría pura de la sociedad. Pero aun cuando hayamos desterrado la influencia de nuestra *Weltanschauung* sobre todas las ciencias sociales, aún hallamos huellas importantes de que nuestro pensamiento está en gran parte condicionado por nuestra posición social y de que nuestra lógica es una lógica particular y no una lógica general. Se debe esto a que toda teoría es precedida por una selección subconsciente de los elementos que impregnarán nuestros problemas y nuestras teorías. No todos los elementos de la realidad se abren camino hasta nuestras teorías conscientemente formuladas, sino únicamente los que admite el control consciente. Este control, además, es guiado por deseos y fuerzas latentes. De este modo, no sólo es influido el contenido de la teoría misma, sino que las concepciones y las categorías lógicas de las mentalidades de diferentes grupos son afectadas por las fuerzas sociales.[8] Todo esto puede aclararse con un ejemplo. Toda teoría liberal, *verbi gratia*, subraya los factores que tienden a un equilibrio armonioso de elementos contradictorios. Las teorías socialistas, en cambio, acentúan indebidamente las fuerzas que tienden a destruir el presente sistema social y económico, y en consecuencia tienden a desconocer los elementos que dan elasticidad a este sistema. Así, la apreciación reciente de la importancia de las fuerzas sociales, que hasta cierto punto influyen en todas las ciencias, sitúa en un plano más alto el nuevo problema de la teoría del conocimiento, de un lado, y las nuevas tareas que deben emprenderse en busca de objetividad, del otro. El mérito de los sociólogos alemanes recientes está, quizá, en el hecho de que se han librado de aquel exagerado "ascetismo metodológico" por el cual no se considera exacto nada que no pueda medirse, y, además, en que han demostrado con éxito que la esfera espiritual tiene sus propios y

[8] Quienes se interesen por la *Wissenssoziologie* deben consultar, para una información general, las obras de M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, así como mi artículo sobre "Wissenssoziologie" en el *Handwörterbuch der Soziologie*. Para más ejemplos de investigaciones empíricas en este campo, cf. también: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, por G. Lukács, 1923; *Die Formen des Wissens und der Bildung*, por M. Scheler, 1925; *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, por P. L. Landsberg, 1923; *Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik* (Homenaje a M. Weber), por P. Honigsheim, 1923; "Das konservative Denken", por K. Mannheim, en *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. LVII; *Ideologie und Utopie* (trad. inglesa: *Ideology and Utopia*, por el mismo, 2ª ed., 1930; *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, por F. Borkenau, París, Alcan, 1934.

peculiares criterios de exactitud que hasta ahora no habían sido advertidos.

Como esta rama de la sociología alemana puede ser especialmente útil para quienes llegan a las cuestiones sociológicas desde las ciencias culturales (*Geisteswissenschaften*), debe decirse algo en esta fase acerca de la *sociología de la cultura.* La sociología de la cultura se aprovechó de todos los métodos y técnicas que habían elaborado las ciencias culturales en la forma de una *técnica de la interpretación.* De ellos, el método *morfológico* se ha hecho particularmente notable; Alfred Weber,[9] jefe de la escuela en Heidelberg, lo usó en su *Historia de la cultura.* Los contenidos culturales pueden ser caracterizados en esta forma con exactitud muy grande; lo atestiguan, por ejemplo, las percepciones que se obtienen en la historia del arte por el método del análisis de los estilos. Esta descripción morfológica de tipos y estilos culturales me parece muy fructífera, siempre que la morfología no se convierta en un fin en sí misma o, como en Spengler, no degenere en una especie de juego con analogías. Para descubrir sus características morfológicas, una cultura o las culturas deben ser también *explicadas* a la luz de su ambiente social. A. v. Martin[10] hizo una valiosa aportación a una sociología de la cultura empíricamente verificable. Ha sido uno de los historiadores suficientemente emprendedores para aventurarse desde su disciplina especial en la esfera de la sociología. Entre las obras sobre la sociología de la literatura, las de Schöffler[11] ocupan un lugar muy importante. Llegado a la sociología desde la filosofía inglesa, ha hecho ver, *inter alia,* cómo puede explicarse el carácter de una época por un análisis del origen social de los poetas del sector gobernante de la *intelligentsia.* La primera generación de poetas románticos ingleses y alemanes procedía del clero, y su actitud ante el mundo, su ambiente social, caracteriza su obra.

En general, el problema de la evolución histórica de las *formas de vida* (*Lebensformen*) y de los *tipos de experiencia interior* (*Erlebnisformen*) se convirtió cada vez más en el problema que establece el contacto íntimo entre la historia de la literatura, la sociología y la filosofía. La concepción dinámica de los seres humanos, es decir, la idea de que la evolución histórica y social moldea siempre de un modo nuevo al individuo y su vida espiritual, hizo posible el examen histórico de dife-

[9] *Ideen zur Staats und Kultursoziologie,* por A. Weber. También "Das Alte Aegypten und Babylonien", en *Archiv für Sozialwissenschaft,* vol. LV, p. 1, 1926.

[10] *Sociología del Renacimiento,* por A. v. Martin, Fondo de Cultura Económica, México, 1962; cf. también los diferentes ensayos sobre la sociología de la cultura en el *Handwörterbuch der Soziologie* de Vierkandt.

[11] *Protestantismus und Literatur,* por H. Schöffler, 1922.

rentes aspectos de la vida espiritual. Así, tenemos interesantes análisis de la génesis del amor,[12] del sentido del culto a la amistad,[13] sobre la aparición y la significación social de los ideales de la civilización,[14] sobre el origen de la concepción del genio,[15] sobre la génesis social de la opinión pública,[16] la génesis social del *burgués*,[17] etcétera.

Pero la sociología no sólo recibe estímulos de la historia de la literatura. Se ha llegado a un alto grado de progreso en la sociología del derecho; aunque aquí es interesante observar que, con excepción de M. Weber, casi todos los investigadores importantes en este campo fueron, al principio, austriacos.[18]

Además de la sociología del derecho se iba formando, especialmente entre la generación más joven, una *sociología política* y un estudio científico de los acontecimientos contemporáneos (*Gegenwartskunde*), de los que se esperaba mucho.[19] Tenía cierta afinidad con la *ciencia política* inglesa, salvo que su estrecha asociación con la sociología ciertamente no le resultó perjudicial. Gracias a esa íntima conexión con la sociología, se ven los fenómenos políticos en su relación con los aconte-

[12] *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18ten Jahrhunderts u. in der deutschen Romantik*, por P. Kluckhohn, 2ª ed., 1931.

[13] *Der humanistische Freundschaftskult*, por A. Salomon. (Inédito.)

[14] *Die Entstehung des deutschen Bildungsbegriffes*, por H. Weil, 1930; *Höfische Kultur*, por Naumann-Müller, 1930; *Soziologie des Hofes*, por N. Elias. (Inédito.)

[15] *Die Entstehung des Geniebegriff*, por Zilsel, 1926.

[16] *Kritik der öffentlichen Meinung*, por F. Toennies, 1922; y *Die Träger der öffentlichen Meinung*, por E. Manheim, 1933.

[17] *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, por B. Groethuysen, vols. I-II, 1927-30; *England im Zeitalter der bürgerlichen Reform*, por B. Guttmann, 1923. En la historia de la literatura se hizo un ambicioso intento para estimar sociológicamente lo que la literatura alemana debe a la influencia de las diferentes tribus y provincias germánicas. Cf. *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, por J. Nadler. Sobre la sociología de la literatura cf. "Probleme der Literatursoziologie", por Kohn-Bramstedt, en *Neue Jahrb. für Wissensch. u. Jugenbildung*, 1931.

[18] *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, por E. Ehrlich, 1913; *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion*, por K. Renner, 1929; *Das bürgerliche Recht und die besitzenden Volksklassen*, por A. Menger, 5ª ed., 1927; *Neue Staatslehre*, por A. Menger, 4ª ed., 1930; además: *Grundzüge des Arbeitsrechts*, por H. Sinzheimer, 2ª ed.; *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung*, por F. Neumann, 1932; *Recht, Richtertum und Ministerialbürokratie*, por F. Dessauer, 1928.

[19] Ensayos importantes en este campo aparecieron en las diversas y bien conocidas revistas de sociología. Cf. *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, ed. Wiese; *Soziologus*, de Thurnwald, y el excelente *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, ed. E. Lederer, que dejó de publicarse recientemente. Cf. además la interesante *Ztschr. für Sozialforschung*, ed. Horkheimer. Para el punto de vista socialista de las dos revistas sociológicas socialistas, *Die Gesellschaft* y *Neue Blätter für Sozialismus*, véanse en esta última los ensayos de Heimann, Löwe y Tillich.

cimientos sociales en general. Como punto de partida se esforzó por obtener un análisis sociológico de la estratificación de la sociedad alemana, y sobre esta materia han hecho investigaciones interesantes Geiger.[20] Siguiendo la misma orientación se ha intentado una historia de los partidos políticos.[21]

Así, al mismo tiempo que se hacían numerosos estudios concretos y realistas sobre los aspectos puramente sociales de la sociedad alemana actual, fue sometida al reflector de la controversia teórica la eficacia de la forma política de dicha sociedad y se discutieron sus supuestos y sus implicaciones fundamentales a la luz de la nueva perspectiva sociológica y en relación con ella.[22]

En este respecto, debe prestarse también atención a las muy instructivas aportaciones de Lederer y Marschak, Brinkmann y Götz Briefs,[23] sobre la estratificación social en la sociedad capitalista. Deben mencionarse igualmente las numerosas aportaciones sociológicas de las plumas de escritores católicos, e, *inter alia*, particularmente las obras de Gundlach, Schwer y Jostock.

Las aportaciones más instructivas de la literatura a la comprensión de la sociedad se encuentran en las numerosas novelas que tratan de la vida social publicadas en la Alemania de la posguerra. Particular mención merecen las siguientes: *Kleiner Mann, was nun?* (traducida al inglés: *Little Man, What Now?*),* de Hans Fallada; *Union der Festen Hand*, de Eric Reger; *Alexanderplatz*, de A. Döblin; *Die Geächteten, Die Stadt* (traducidas al inglés), de Ernst v. Salomon.

Me agradaría terminar este estudio con un intento de indicar las razones sociológicas de las diferencias existentes entre

[20] *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, por Th. Geiger, 1932. Cf. también *Sozialer Auf- und Abstieg im Deutschen Volk*, por J. Nothaas, 1930; *Deutsche Berufskunde*, por v. d. Gablentz-Mennicke, 1930; *Das Offizierskorps*, por O. Demeter; *Die preussischen Konservativen*, por E. Kehr, 1930.

[21] *Die Deutschen Partein, Wesen und Wandel nach dem Kriege*, por S. Neumann, 1932.

[22] De especial interés es la controversia sobre Estado y nación; cf. a este respecto *Verfassung und Verfassungsrecht*, por R. Smend, 1928; también las conocidas obras de C. Schmittt, Kelsen y Heller, este último fallecido recientemente. Aparte de *Die Souveranität*, 1927, del último de los mencionados sociólogos, es también una aportación importante su *Teoría del Estado* [4ª ed., 1961, México, FCE]. Cf. también *Verfassungsrecht und Soziale Struktur*, por D. Schindler, 1932; y *Allgemeine Staatslehre*, de G. Salomon; *Probleme der Demokratie*, 1ª y 2ª series, publicadas por la Deutsche Hochschule für Politik, 1928-31; también el volumen sobre *Politik als Wissenschaft*, 1931; *Das eigenständige Volk*, por M. H. Boehm, 1932; *Die moderne Nation*, por H. O. Ziegler, 1931; "Grosstadt als politische Lebensform", por H. Marr, en *Grosstadt und Volkstum*, 1927.

[23] En el *Grundriss der Sozialökonomik*, vol. IX, I (Die Gesellschaftliche Schichtung im Kapitalismus).

* Hay edición en español, *¿Y ahora qué?* [E.]

la sociología norteamericana, la inglesa y la alemana.[24] La sociología norteamericana se caracteriza por su gusto especial por una forma de empirismo que me inclinaría a llamar "empirismo aislador"; porque mientras la enumeración y la descripción de hechos son cada vez más exactas y refinadas, las bases constructivas de la vida social quedan totalmente ocultas tras la masa de detalles secundarios. Esto sólo puede atribuirse, a lo que parece, al hecho de que los impulsos más apremiantes para el desarrollo de la investigación sociológica nacen en los Estados Unidos de los problemas inmediatos de la vida diaria que se presentan en una sociedad colonizadora que se extiende sobre un territorio cada vez más dilatado y tiene que crear sus instituciones sociales en un espacio de tiempo relativamente breve. En una sociedad así, los problemas más difíciles y vitales se manifiestan uno por uno, y el estudio social se concentra en la solución de esos problemas aislados. Tenemos ahí una razón de que prevalezcan en la sociología norteamericana cuestiones como las de las bandas o pandillas, de la delincuencia, del antagonismo de razas diferentes que viven en la misma región territorial, de la adaptación psicológica de los inmigrantes, todos los cuales son problemas que nacen de necesidades particulares y en momentos particulares. Pero, como se ha dicho más arriba, los fenómenos que no se dejan ver son: la totalidad de la sociedad, las fuerzas dinámicas que operan en la sociedad y los problemas de clase que existen en ella. La totalidad de la sociedad es ocultada por la creencia general en que si se resuelven correctamente las dificultades de cada institución y de cada situación particular, la unidad de la sociedad se revelará a través de un proceso de integración de las soluciones de las dificultades sociales particulares. Esa creencia es posible mientras aún haya vastas extensiones de territorio sin explotar y numerosas posibilidades inexploradas; cuando es éste el caso, siempre es posible encontrar salida a los dilemas sociales. El carácter interdependiente de los diferentes sectores de la estructura social no se hace visible porque la elasticidad del margen para la acción es tan grande, que en la mayor parte de los casos se encuentra una salida a las dificultades. La manifestación del

[24] Me doy cuenta, naturalmente, de que aquí sólo es posible dar un esbozo muy somero de esta comparación. En el análisis que precede no se ha olvidado que la sociología no nace *sólo* de la situación sociológica de un país particular y que la *historia de las ideas* lleva su influencia de un autor a otro y de un país a otro. Pero mi opinión es —y podría apoyarse en cualquier análisis bastante exacto de la influencia que la literatura de un país ejerce sobre la de otro— que en el proceso de comprensión y asimilación son arrojados por la borda los factores y elementos que no tienen importancia para el propósito y la actitud particulares del que recibe influencias extrañas, y que, a la inversa, son acentuados los factores que nacen de situaciones y actitudes análogas a las del receptor.

problema de clases —como tendremos ocasión de observar otra vez más adelante— depende con mucha frecuencia de la posición particular de la *intelligentsia* en la sociedad. Puesto que son los intelectuales quienes dan expresión teórica al problema de clase, gran parte del carácter de su teoría dependerá de que en su propia lucha por la existencia hayan experimentado conflictos de clase. En los Estados Unidos el problema de las clases no se hizo notar durante mucho tiempo porque la *élite* de la sociedad y los grupos de la *intelligentsia* tuvieron oportunidades para ascender mediante la iniciativa individual; cuando es posible subir en la escala social sólo mediante la iniciativa individual, no se dejan advertir la existencia de clases sociales ni su naturaleza.

Las situaciones inglesa y alemana se parecen en que en ambos casos la sociedad pasó por un largo proceso histórico dentro de los mismos confines territoriales. Pero mientras que el desenvolvimiento del pueblo inglés, en especial desde 1688, fue evolutivo y reformista, el del pueblo alemán fue más difícil y desigual; la historia alemana reciente, en particular, ha sido una historia de convulsiones. La esencia de la rápida transformación que está teniendo lugar ahora es la disolución de las viejas formas de sociedad. Como he señalado anteriormente, obtenemos nuestro conocimiento más importante de la actuación de las fuerzas sociales en los periodos de desintegración social rápida como la que ahora está sufriendo Alemania; porque es en esos momentos cuando se manifiestan los elementos operantes latentes. El problema de las clases fue inteligible no sólo para los socialistas alemanes, sino para todos los grupos de la *intelligentsia* alemana, porque en años recientes esta última se dio cuenta cada vez más clara de que su destino está íntimamente enlazado al de los grupos inmediatamente próximos a ella. Era imposible remediar defectos individuales por simples medidas reformistas en una sociedad en que, debido a lo reducido del campo de acción, ningún elemento social podía concebirse independientemente de todos los demás elementos. Todos los grupos sociales y políticos luchaban, pues, por la transformación radical del conjunto de la textura social, y cada grupo tendía a transformarlo exclusivamente de acuerdo con su propio tipo ideal. Por estar ansiosos todos los grupos de cambiar toda la faz social, se vieron obligados a concentrarse sobre el conjunto del organismo social a un tiempo, y no sólo sobre partes determinadas de dicho organismo.

Veamos ahora la sociología inglesa. El desenvolvimiento sociológico inglés, como, en realidad, el carácter de la sociología inglesa en general, refleja la tendencia equilibrada del reciente desenvolvimiento social e histórico inglés.

Es ejemplo de una disciplina que puede desarrollarse en una sociedad cuyo desenvolvimiento ha sido, por una parte, constante y libre de los choques y las sorpresas que caracterizaron la historia reciente de Alemania; y, por otra parte, no se desarrolló a saltos y brincos accidentales, como la sociedad norteamericana, las instituciones nuevas en general se sumaron a las existentes, y la sociología no se planteó sus problemas reinterpretando la visión tradicional, sino que los enfocó de una manera ingenua, como si se hallara delante de una tarea completamente nueva. Porque el desenvolvimiento de la sociedad inglesa ha sido más continuo, y porque su evolución progresista consistió principalmente en la reforma y rehabilitación de viejas instituciones, fue posible que la concepción radical del progreso fuera la de un desarrollo igual por etapas consecutivas. Por consiguiente, la sociología inglesa estuvo encuadrada durante mucho tiempo en el marco de una concepción del "progreso por etapas". En contraste con esto, la concepción del progreso sustentada por los sociólogos alemanes es la dialéctica, que incorpora la primitiva experiencia del hombre según la cual la historia es un proceso alternativo de progreso, retroceso y progreso. La sociología inglesa tiene todas las ventajas de un desarrollo tradicional. La primera consecuencia de un desenvolvimiento social constante es que la ciencia académica puede continuar el curso igual de su camino, y los problemas aislados pueden resolverse y desarrollarse con exactitud minuciosa. Si surgen nuevos problemas en cualquier parte, pueden encajar dentro de la estructura existente de las diferentes ciencias académicas. Así, es característico del pensamiento sociológico inglés que se le encuentre no sólo en la sociología *qua* sociología, sino en las diversas ramas particulares de la ciencia. Lo mejor de la sociología se halla con frecuencia en campos académicos como la antropología, la historia social y económica, la psicología social, la ciencia política y la ciencia social en cuanto distinta de la sociología. Esto tiene la ventaja de que una gran cantidad de sociología se halla esparcida en las diferentes ramas de los conocimientos académicos; pero también tiene la desventaja de que sólo difícilmente puede obtenerse una visión total del conjunto del campo de la sociología, y de que ningún especialista en cualquiera de las ciencias que acabamos de mencionar se aventurará a formular principios constructivos para la unificación de los resultados alcanzados por cada una de esas ciencias. Siempre que se le advierta la conexión entre los hechos por los cuales se interesa particularmente y otros hechos, el especialista replicará que eso cae fuera de su especial competencia; pero al hacerlo olvida que en la realidad se entrelazan los diferentes hechos y factores y que no le hacen al especialista

el favor de producirse en compartimientos estancos. Si atendemos al conjunto de la historia del desenvolvimiento social, podemos decir que el impulso a considerar los hechos en sus relaciones mutuas y no aisladamente no se debe nunca a la ciencia misma, sino a las necesidades reales y a los apremios de la vida social. Esos impulsos penetraron gradualmente en la trama de las diferentes partes de la sociología inglesa, y el problema de las clases, que, como hemos visto, dominó a la sociedad alemana en tiempos de crisis, no es un problema de primer plano en la sociología inglesa. Pero, en mi opinión, hay también otra razón para esto. La *intelligentsia*, como ya hemos dicho, es casi siempre la primera en ver y proclamar la existencia de esos problemas a la luz de sus propias experiencias. Durante mucho tiempo no hubo en Inglaterra experiencia de la estructura de clases, porque la sociedad inglesa ha tenido siempre el valioso don de absorber los elementos mejor dotados de las clases inferiores. Así, mientras continúe esa absorción, el carácter clasista de la sociedad y todo lo que él supone se sienten como algo fluctuante y no esencial.

Pero en los años recientes llegó a sentirse también en Inglaterra la necesidad de tener una visión unificada de los sucesos sociales separados. La sociología alemana se anticipó a las sociologías hermanas en que se vio obligada por la crisis social a prestar atención a problemas que más tarde o más temprano estaban destinados a sacudir también al resto del mundo; y como fue la primera en interesarse por esos problemas, inventó métodos para la observación e interpretación de situaciones generales complejas. En Inglaterra es manifiesto un interés cada vez mayor por la conexión funcional entre las partes separadas del organismo social, y en este respecto también empieza a ser examinado seriamente el problema de las clases, y su importancia en relación con las instituciones y ocupaciones anteriormente aludidas recibe atención creciente. Este interés por problemas emparentados con aquellos por los que se interesó la sociología alemana reciente nos facilita el cambio de ideas y la comparación de nuestros métodos y experiencias. Así, la analogía rápidamente creciente de los problemas sociales básicos que tienen planteados diferentes países se refleja no menos en la aproximación de las tendencias del pensamiento sociológico seguidas en esos países.

Tercera Parte

PSICOLOGÍA SOCIOLÓGICA

VII. CARÁCTER SOCIOLÓGICO DE LAS VALORACIONES HUMANAS[1]

CON ALGUNAS OBSERVACIONES TEÓRICAS SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LOS PUNTOS DE VISTA PSICOLÓGICO Y SOCIOLÓGICO[2]

DESPUÉS de las penetrantes y sistemáticas observaciones de nuestro presidente, y luego de la amplia síntesis de las principales sugerencias nacidas de los trabajos y las discusiones de esta conferencia, realizada por el señor Marshall (tarea nada envidiable, ciertamente), sólo me resta añadir algunos pequeños puntos, de naturaleza más concreta, que pueden proporcionar en la práctica ejemplos de coordinación de los diferentes puntos de vista. Este punto de vista concreto tiene inevitablemente la desventaja de reducir la amplia perspectiva de un estudio general, pero quizá pueda proporcionar una base para aclarar las diferencias que prevalecen.

El doctor Oser, como trabajador que es en el campo de lo concreto, nos ofreció un puñado de vida. Observó, entre otras cosas importantes, que en Dundee, donde trabaja con un personal de cinco expertos trabajadores de campo, el obrero molinero es mirado socialmente con desprecio en comparación con el obrero de fábrica, y preguntaba cuál podía ser el origen de ese extraño fenómeno. Así, en su observación directa de la vida, se veía enfrentado con un problema que tiene las mismas raíces que los problemas filosóficos de que trató el profesor Ginsberg en sus esclarecedoras observaciones: los factores sociales que impulsan a cambiar las valoraciones. Veamos si yo puedo hallar ejemplos de cosas análogas registradas por la historia que puedan servir para complementar nuestras observaciones, más locales, así como el estudio teórico.

Las tribus germánicas, en el curso de sus invasiones durante la gran migración de pueblos, mostraron en un periodo relativamente breve un cambio sorprendente en sus valoraciones; o, para decirlo con más exactitud, con la primera diferenciación de grupos y clases, la valoración respectiva de esos grupos y clases se modificó. Las tribus germánicas primitivas,

[1] Trabajo presentado en una conferencia celebrada bajo los auspicios del Institute of Sociology and World University Service, Londres, 1936.

[2] Como excusa por el carácter un tanto desordenado de estas observaciones, debo explicar que no constituyen un trabajo preparado, sino que son lo esencial de una improvisación. En la víspera de la última sesión se me pidió que recogiese algunos de los hilos de la discusión, y en el breve tiempo de que dispuse sólo pude confiar en la memoria para hallar algunos ejemplos concretos. Aquí reconstruyo mis observaciones originales con la ayuda de mis notas y sólo de vez en cuando añado algunas observaciones y referencias complementarias que creo necesarias.

en la época de los comienzos de sus invasiones, eran, de acuerdo con el estado presente de nuestros conocimientos (la materia, como ustedes saben, es muy discutible), tribus de nómadas ganaderos que, cuando tuvieron ocasión de estabilizarse, asociaron la cría de ganado con la agricultura. No deseo entrar aquí en el estudio detallado de cuál era su categoría antropológica y sociológica exacta: en todo caso, estaban en una etapa tribal, con una ética tribal, que impone la conformidad, las actitudes estereotipadas, que busca la cooperación y subraya el valor del trabajo. El profesor Chadwick, en un libro admirable,[8] nos ha dado una detallada descripción de cómo, en un periodo muy breve, y debido a la debilidad del Imperio romano, se ofreció a aquellos grupos aventureros la oportunidad de una conquista fácil. Dirigidos por sus príncipes, se destacaron pequeños grupos de guerreros e invadieron territorios extranjeros, fundando imperios bárbaros de corta vida, como el imperio godo. Ahora bien, esa diferenciación social dentro de la comunidad, la separación del grupo guerrero, produjo rápidamente la creación de una escala de valores totalmente diferente y el prevalecimiento de un nuevo conjunto de actitudes. Mientras que anteriormente la conformidad estaba garantizada por la magia, por las normas de la comunidad y por la prevaleciente valoración de las realizaciones colectivas, ahora el repertorio de actitudes heroicas nació como creación de la nueva casta guerrera. Lo que se aprecia es la espontaneidad, la iniciativa, la agresividad, y si observamos la diferenciación social dentro del grupo, ya señalada por Tácito, entre el *princeps* y el *comitatus* (el príncipe y sus guerreros), vemos que los príncipes son admirados por su individualismo casi anárquico, y lo único que se les pide a sus secuaces es la lealtad personal al príncipe, lealtad que es totalmente diferente a la de la tribu. El conjunto de esos valores y actitudes niega intencionalmente la ética tribal de la conformidad y de la valoración del trabajo, y destaca el individualismo, el valor y el pillaje. Los filólogos han visto reflejados en los dos dioses Wotan y Thor los dos ambientes sociales y sus valores e ideales: Wotan es el ideal de las pequeñas cortes guerreras de los príncipes, y Thor es una especie de viejo campesino. Si olvidamos por un momento que tratamos de príncipes, que se ponen por encima del consagrado orden tribal de la sociedad, y de sus secuaces, y los consideramos como bandas —uniones ocasionales bajo la jefatura personal de un caudillo para los fines del pillaje y de la invasión arriesgada—, podemos comprender el súbito cambio de valores y actitudes en relación con la llamada conducta de banda o cuadrilla: indi-

[8] *The Heroic Age*, por H. M. Chadwick, Cambridge Archaeological and Ethnological Series, Cambridge, 1906.

vidualismo, valentía, iniciativa, heroísmo, lealtad personal al jefe, son necesidades de esas organizaciones de grupo, cuya subsistencia no se basa tanto en un trabajo constante como en *raids* súbitos, peligrosos pero muchas veces bien remunerados. Y en un libro como *The Gang*,[4] de Thrasher, cuyo autor, como trabajador sociológico de campo, observó personalmente más de mil *gangs* o bandas en la zona de Chicago, encontrarán ustedes, *mutatis mutandis*, la aparición del mismo conjunto de actitudes heroicas de liderato, de lealtad personal, y todos los demás rasgos de la conducta de banda o cuadrilla, en nuestra sociedad.

Que de la situación descrita en relación con las tribus guerreras germánicas pueden formularse legítimamente ciertas generalizaciones concernientes a un tipo de sociedad —sociedad organizada para la lucha en contraposición a la sociedad organizada para el trabajo—, puede demostrarse en parte con otros ejemplos. Como advierte el mismo Chadwick, exactamente la misma situación y los valores y actitudes correspondientes se presentan en la historia de la Grecia primitiva durante la edad llamada homérica, y en muchas otras tribus de los pueblos celta y eslavo que en el curso de su historia pasaron por una fase análoga. Y en realidad no necesitamos limitarnos a ejemplos de sociedades primitivas, porque en un libro como *The Fighting Instinct*,[5] de Bovet, se nos dice que no sólo las actitudes y los valores generales, sino tipos idénticos de situaciones concretas se producen tan pronto como tenemos el individuo agresivo junto con la sociedad organizada para la lucha. Bovet da una descripción detallada y la fraseología de las luchas entre niños, y muestra cómo esas luchas no se limitan a seguir arranques instintivos, sino que se canalizan en normas sociales definidas por típicas fases preparatorias, tales como las bravatas, la provocación verbal, etc., cuyo principal objeto es dar tiempo a los espectadores a formar un círculo alrededor de los luchadores; Bovet llega incluso a hablar de "la fase de reto homérico" [6] en las luchas de los héroes-niños, lo cual demuestra que no es sólo cuestión del espíritu de la época, sino que situaciones muy parecidas producen actitudes y valores análogos.

Así, la observación de la sociedad actual complementa muchos puntos de nuestros estudios históricos, lo mismo que nuestro actual trabajo de campo carecería de perspectiva si no se complementa con el punto de vista histórico.

[4] *The Gang*, a Study of 1 313 Gangs in Chicago (con un mapa y bibliografía), por F. M. Thrasher, University of Chicago Studies in Urban Psychology, Chicago, 1927.

[5] *The Fighting Instinct*, por P. Bovet, trad. inglesa de I. J. T. Greig, Londres, 1923.

[6] *Ibid.*, p. 21.

En lo relativo al conjunto de valores y actitudes que prevalecen en una sociedad organizada para el trabajo, podemos observar la sociedad romana, que no pasó nunca por una fase heroica. Aquí, en el periodo más antiguo que conocemos, los *patres* mismos cultivaban la tierra, y, en consecuencia, la valoración social del trabajo agrícola es muy alta; pero sobreviene un cambio súbito cuando los *patres*, para dedicarse a la conquista de Italia, se vieron obligados a convertirse en soldados y dejar el trabajo a los esclavos. Inmediatamente se rebajó la valoración pública del trabajo agrícola, pues la valoración de una actividad parece seguir al prestigio social del grupo que la realiza.[7]

El siguiente cambio importante en la valoración del trabajo en Roma tiene lugar con la aparición de una clase ociosa, que no sólo desprecia toda clase de trabajo manual, sino que da un valor moral especial a las actividades no remuneradas y que se realizan por pura afición o como servicio público. La idea de las *artes liberales*,[8] de las únicas profesiones que son dignas de un hombre libre, es una creación ideológica de la clase ociosa romana. Pero que esa valoración no se limita a un solo ambiente histórico lo demuestra el hecho de que, cuando tuvo lugar un caso análogo en la sociedad inglesa, al convertirse la aristocracia terrateniente en la nueva clase ociosa, ésta sostuvo que el trabajo honorario es el único que conviene a un hombre de clase alta, y que únicamente esa clase de trabajo tiene un verdadero valor interior.[9] En la distinción

[7] Compárese con los ejemplos citados arriba *Der Untergang der Sklaverei im Altertum*, de Ettore Ciccotti, pp. 36 *ss.* (relativas a la Grecia antigua), pp. 110 *ss.* (relativas a la Roma antigua), Berlín, 1910; "Agrarverhältnisse im Altertum", de Max Weber, en su *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, pp. 2 *ss.*, Tubinga, 1924.

Lo que se dice en el texto acerca de la disminución de la valoración del trabajo agrícola puede completarse con algunas de las observaciones de O. Neurath, quien subraya el hecho de que en la sociedad romana, con la formación de los latifundios, los grandes terratenientes y la *intelligentsia*, por ciertas razones ideológicas y de acuerdo con las tendencias romantizantes que prevalecían, tendían a alabar el trabajo agrícola por contraste con todas las demás clases de trabajo manual. Neurath señala acertadamente el hecho de que esos documentos ideológicos no deben tomarse como reflejo de actitudes realmente existentes en la sociedad romana.

Cf. "Beiträge zur Geschichte der opera servilia", por O. Neurath, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XLI, Tubinga, 1916; "Zur Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe und Landwirtschaft", del mismo, en *Jahrbuch für Nationalökonomik und Statistik*, 1906, 1907 (cf. en especial p. 599 en el vol. LXXXVII (1906) y las muy interesantes citas tomadas de Montesquieu, p. 600).

[8] Cf. *Die Freien Berufe* (especialmente: Die Anwaltschaft. Versuch einer allgemeinen Kulturwirtschaftslehre), por S. Feuchtwanger, p. 21, Munich, Leipzig, 1922, y la literatura allí citada.

[9] *Politik als Beruf* (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur

inglesa entre las profesiones y otras vocaciones todavía se conserva una gradación análoga de valores en relación con el trabajo.[10]

Esto me lleva a otra serie de hechos que nos presentan un problema muy parecido. En toda sociedad hay un grupo de profesiones que se consideran deshonrosas o sospechosas. Esas ocupaciones resultan, sometidas a examen, vitales para la conservación de la sociedad, de suerte que no puede explicarse uno su valoración social a base de la observación de su importancia objetiva para la sociedad. Durante mucho tiempo busqué una descripción y una explicación sociológica de estos hechos, hasta que el Dr. Ernst Manheim y yo encontramos por causalidad en la Biblioteca del Museo Británico un viejo folleto de cierto Beneke sobre las profesiones deshonrosas.[11] En tiempos de Beneke no había sociología, pero mientras trabajaba en los archivos fue sorprendido, como él dice, por el hecho de que, desde los orígenes de la sociedad alemana hasta sus propios días, fueran despreciadas y consideradas sospechosas algunas ocupaciones: pastor, molinero, barbero, tejedor, verdugo y otras. Casi se disculpa por tratar un asunto tan dudoso, pero le intriga tanto aquel extraño tratamiento a profesiones por lo demás útiles, que no puede menos de entregarse a un estudio más detallado. Realmente, si se piensa en lo importante que es el verdugo para la existencia de ciertas sociedades, no podemos menos de vituperar a una sociedad que acepta sus servicios sin estimarlos debidamente. El valor del libro de Beneke no reside tanto en sus explicaciones teóricas como en la numerosa serie de valoraciones corrientes de las ocupaciones de la sociedad. Sin embargo, en algunos pasajes llega a la verdadera razón de esa extraña valoración, y es que, como durante mucho tiempo las tribus germánicas tuvieron que protegerse a sí mismas, los individuos armados del grupo ganaron prestigio y sus valoraciones se hicieron predominantes. Como guerreros, tendían a despreciar a las personas cuyas profesiones (por ejemplo, el pastor y el molinero) les impedían pelear. Más tarde las guildas establecieron jerarquías profesionales e impidieron que fueran reconocidas las profesiones sospechosas.

Una de las razones por las cuales creí necesario reunir estos ejemplos fue la esperanza de que, aunque estos hechos no resuelven directamente su cuestión, el problema del Dr. Oeser

Philosophie, Politik und Geistesgeschichte), por M. Weber, 2ª ed., pp. 34 *ss.*, Munich, Leipzig, 1936.

10 *The Professions*, por A. M. Carr-Saunders, P. A. Wilson, pp. 1 *ss.* y 287 *ss.*, Oxford, 1933.

11 *Von unehrlichen Leuten* (Culturhistorische Studien aus vergangenen Tagen deutscher Gewerbe und Dienste mit besonderer Rücksicht auf Hamburg), por O. Beneke, Hamburgo, 1863.

(por qué los obreros molineros son menospreciados por comparación con los obreros de fábrica) pueda encontrar un fondo sobre el cual se le examine y quizá se resuelva más fácilmente. Al mismo tiempo quería plantear la cuestión del carácter del empirismo en sociología. Ahora hemos llegado por lo menos a una etapa en que se está de acuerdo en que la sociedad merece una observación cuidadosa, etapa que, afortunadamente, nos lleva desde la especulación vacía de gabinete a la observación sobre el terreno. Pero ya se han expresado en esta conferencia deseos de limitar el trabajo sociológico a la mera recolección de hechos, con la esperanza de que cuando hayan sido recogidos todos los millones de hechos brotará de ellos automáticamente una teoría. Hay en este país la tendencia a sobrevalorar la pura descripción, la observación, las colecciones de datos estadísticos, con exclusión del estudio teórico e histórico de la sociedad. Mis ejemplos históricos quizás les demuestren que el trabajo sobre el terreno del Dr. Oeser sería todo lo eficaz que él lo desea si tuviera a su disposición una sociología histórica con la que pudiera relacionar sus experiencias especiales en Dundee. La investigación en determinado lugar del variable prestigio social de las ocupaciones presupone el conocimiento de su variabilidad en la historia. Mas para aprender de la historia tenemos que ser capaces de teorizar; de otro modo, los hechos históricos no significan nada y ni siquiera pueden compararse entre sí ni relacionarse adecuadamente.

Quisiera preguntar a los que creen que las ciencias sociales pueden progresar sin sociología ni investigación teórica, si Newton habría encontrado su teoría de la gravitación si hubiera limitado su trabajo de campo con las manzanas a contarlas y describirlas. Sólo la teoría que marcha al compás de los hechos y los hechos que se interpretan a la luz de la teoría llevan al conocimiento. Análogamente, no le basta al Dr. Oeser y a los demás trabajadores de campo que están haciendo investigaciones indispensables sobre nuestra sociedad, apoyarse en una especie de sociología histórica que ensancha la perspectiva de sus observaciones sobre el tiempo presente; necesitan a la vez un cuerpo de conocimientos basados en principios teóricos que les ayuden a relacionar sus hechos con una estructura teórica de referencia. Así, todos los cambios en las valoraciones (algunos de los cuales he querido ilustrar con mis ejemplos) no revelan nada y están en el mero plano de las anécdotas si nadie se arriesga a formular hipótesis relativas a los factores sociales que producen los cambios en las valoraciones humanas.

Quizás pueda yo formular, sólo a título de ensayo, algunas de esas hipótesis, que en mi opinión se presentan por sí mis-

mas cuando se intenta resolver el enigma de los cambios en las valoraciones humanas.

1. Las valoraciones de actitudes y actividades humanas (entre las cuales se cuentan las profesiones) son originariamente sustentadas por grupos. Cuanto más atrás nos remontamos en la historia, más evidente resulta que el verdadero portador de normas no es el individuo, sino el grupo del cual es exponente.

2. Las normas de diferentes grupos reflejan, en gran parte, su estructura social respectiva, el carácter de sus organizaciones y de sus necesidades y funciones fundamentales. Así, hemos visto que las normas de un grupo de guerreros son fundamentalmente distintas de las valoraciones de los agricultores, etcétera.

3. La valoración no es originariamente un acto psicológico aislado de un individuo, y en la mayor parte de los casos no puede ser suficientemente explicada por una intención subjetiva. Éste es el error de los psicólogos introspectivos: el aislamiento de la experiencia del individuo del ambiente social e histórico, que da lugar a la ilusión de que la motivación subjetiva es la fuente final y fundamental de actos sociales. Por el contrario, la mayor parte de los actos sociales tienen una función social definitiva —casi siempre unificadora— en la vida del grupo. Las valoraciones varían con los grupos, entre nuestros guerreros y nuestros campesinos, por ejemplo, no porque las dotes psicológicas fundamentales en los individuos de esos dos grupos sean diferentes en el origen, sino porque las funciones sociales que esas valoraciones tienen que llenar son diferentes en los dos grupos. En una sociedad organizada para la lucha, por ejemplo, las valoraciones fundamentales sobrestiman la iniciativa, la agresividad y el espíritu aventurero; en una sociedad basada en el trabajo, la función fundamental de las valoraciones es garantizar la estabilidad, la uniformidad y la cooperación.

4. Suele producirse un conflicto en las valoraciones cuando dos o más grupos diferentes se coordinan o se sobreponen unos a otros. En tales casos, la función de las valoraciones no sólo es positiva —la unificación de los respectivos grupos—; los valores son primordialmente *contra-valores,* sustentados contra las normas de los grupos competidores o sometidos. Me refiero al caso que menciona el profesor Chadwick, en que las actitudes y las valoraciones "individualistas" de la casta guerrera fueron consecuentemente sustentadas contra las reglas tribales de la conformidad.

5. Cuando una sociedad se diferencia, aparece una estratificación social de clases o castas diferentes (por ejemplo, campesinos y guerreros). Las formas de coexistencia de sus normas tenderán a reflejar el carácter de la coexistencia de esos

estratos sociales. Si no se comunican, sus normas serán independientes, como ocurre en una sociedad de castas, en que cada casta tiene sus propias normas ritualizadas. Si se comunican, las normas originariamente diferentes tienden o a chocar o a mezclarse, según sea la naturaleza de la unificación social.

6. En una sociedad estática, que ha alcanzado cierto equilibrio, habrá siempre algún tipo de grupos directivos (*élites*) cuyas normas se harán representativas y serán aceptadas en silencio hasta por los grupos que están sometidos y esencialmente frustrados por aquellas valoraciones. En los casos a que me he referido en mis ejemplos, fue el grupo guerrero el que fijó los tipos oficiales de valores y determinó entre ellos el prestigio social de las diferentes ocupaciones.

7. Sólo cuando una sociedad se está haciendo dinámica, cuando tienen lugar cambios rápidos en la estratificación, cuando la ascensión y la caída súbita de individuos en la escala social es cosa habitual, serán amenazados el predominio y el prestigio social de los grupos directivos.

8. Pero sería erróneo relacionar los valores sociales exclusivamente con las clases sociales, aunque sus funciones dinámicas parecen ser indiscutibles. Todos los grupos —la familia, la vecindad, el campo de juego, el equipo de trabajo, el club, la sociedad secreta— tienen sus normas peculiares que compiten entre sí y chocan en la conciencia del individuo que participa en sus actividades. Además, sería reducir indebidamente el campo de la sociología si limitásemos la función generadora de valores únicamente a los grupos sociales. Los cambios en las valoraciones son engendrados con mucha frecuencia por las llamadas "fuerzas sociales" o procesos sociales que determinan y modifican las mismas formas de los grupos. Esos procesos sociales son, entre otros, la competencia, la organización, etcétera. Siempre que se introduce en una esfera de la vida social, la competencia sobrevalora la iniciativa; la organización, a su vez, sobrevalora la "conducta institucional".[12]

Pero no deseo entrar en detalles y enumerar todos los procesos fundamentales para la vida de la sociedad y que trabajan entre bastidores cuando los valores cambian; lo que quiero hacer ver es que hay en sociología una esfera de investigación teórica sin la cual todo trabajo de campo y toda investigación social no son más que una colección de meros hechos o de anécdotas interesantes.

Tras esto, me gustaría aventurar unas pocas observaciones sobre otro asunto muy discutido durante esta conferencia. Es

12 Cf. F. H. Allport, que emplea esta expresión en su libro *Institutional Behavior* (Essays toward a Re-interpreting of Contemporary Social Organisation), University of North Carolina Press, 1933.

posible que el ejemplo mencionado al principio de mi trabajo pueda proyectar un poco de luz sobre las relaciones entre la psicología y la sociología. Pienso que ambas están inseparablemente unidas. A la larga es imposible concebir una sociología que no esté fundada en la psicología y una psicología que no tenga implicaciones sociales.

Hay, sobre todo, un error fundamental, que se comete con excesiva frecuencia, concerniente a las relaciones entre la psicología y la sociología, y consiste en creer que la psicología trata del individuo y que la sociología trata de las masas: un individuo, psicología; la masa, sociología.[13] Nada puede ser más equivocado que aferrarse a esa alternativa; todo individuo puede ser considerado desde un punto de vista sociológico, lo cual quiere decir, como veremos, que observamos el funcionamiento de su mente no en el aislamiento, sino en su ambiente social; y, por otra parte, no hay conducta de una masa social que no esté confinada a las posibilidades de la conducta inherentes a la mente del individuo. En vez de la proporción: "un individuo solo : psicología : muchos individuos : : sociología", yo preferiría decir que ambas tratan el mismo material: la vida psíquica del individuo, pero mientras la psicología tiende a concentrarse en el individuo, y por lo tanto a separarlo más o menos del medio social, la sociología observa las actitudes y la conducta con referencia a ese medio social.

Ni siquiera esta alternativa debe ser exagerada: no hay psicólogo que, al fijar su atención en el individuo, no se refiera ocasionalmente al ambiente, a los representantes más notorios del medio humano, como el padre y la madre, o a instituciones como la familia, la vecindad, la nación; pero en general no considera incumbencia suya averiguar cómo esos representantes típicos de la sociedad y esas instituciones sociales se enlazan entre sí y cómo actúan sobre el individuo que vive dentro de su constelación singular. Por otra parte, aunque el sociólogo tiende a partir precisamente del análisis de esas instituciones y de su configuración, observando cómo actúan sobre el individuo, también se interesará ocasionalmente por las peculiaridades psicológicas de los individuos en cuestión a fin de ver cómo modifican ellos las tendencias generales inherentes a esas instituciones. En general, aunque tratan el mismo material, adoptan puntos de vista diferentes y siguen direcciones opuestas en la cadena de la causación. La psicología destaca principalmente la concatenación de acontecimientos que tiene (o parece tener) su origen en el individuo, y que pueden rastrearse hasta los impulsos originarios. El hilo guía de su explicación es la historia de la vida interior del

[13] Debido a la falta de tiempo no puedo estudiar aquí el problema de la psicología social.

individuo, en la que pueden interferir influencias externas, pero cuya unidad está garantizada por el supuesto de que la psicología toma al individuo como una unidad, como un organismo cerrado.

El sociólogo sigue el encadenamiento causal en dirección opuesta. Insistirá en que, si bien todos los individuos parecen ser unidades completas y autónomas, no obstante, cuando se estudia el funcionamiento de instituciones como la permuta, la ayuda mutua, la cooperación o la división del trabajo, o las principales funciones de la familia o del partido político, los individuos aparentemente concentrados en sí mismos tienden en general a conducirse como si renunciasen a su autonomía para adaptarse a las funciones objetivas, cuya suma forma las instituciones. Puede usted partir de motivaciones subjetivas o de intenciones personales de un carácter totalmente peculiar, pero tan pronto como se haga cargo de una función en un sistema dado de división del trabajo o actúe como miembro de una familia o de un club, probablemente tenderá usted a obrar de acuerdo con ciertas normas tradicionales o ciertas reglas racionalmente establecidas.[14]

Hasta ahora hemos subrayado las analogías entre la psicología y la sociología (que ambas tratan de actos psíquicos de los individuos). Veremos ahora sus diferencias. Lo que he dicho hasta aquí podría decirse también del modo siguiente: la psicología trata de los individuos como si el origen primero de su conducta estuviese en ellos, aunque tengan siempre que responder a estímulos procedentes de su propio ambiente; la sociología trata de las actitudes y las acciones del individuo como si sus últimos determinantes fuesen las instituciones y las funciones objetivas cuyas exigencias deben satisfacer.

En estas circunstancias, nuestra pregunta inmediata debe ser: ¿Cuáles son las instituciones "objetivas" que actúan sobre los actos psíquicos del individuo con tal fuerza que hasta los desvían de su dirección originaria? ¿Son esas instituciones sociales entidades metapsicológicas, relaciones "recondicionadas" * —para emplear una expresión que se usó en el debate—, o son también, en último análisis, de carácter subjetivo y psicológico? Creo que son las dos cosas, y en el análisis correcto de la coexistencia de esos atributos contradictorios está la solución del problema.

Ante todo, esas "instituciones" no son entidades sobrehumanas. Son fundamentalmente configuraciones de actos y actitudes psicológicos, tanto como cualquiera otra reacción humana espontánea. Difieren de estas últimas en cuanto repre-

[14] Cf. también p. 264, último párrafo del presente trabajo.

* Traducimos así la insitada palabra inglesa *reified*, formada sobre la conjunción condicional *if*, si. [T.]

sentan la red de *relaciones ya establecidas*. Toda actitud nueva, espontáneamente producida, cuya fuerza impulsora se centra en los impulsos primarios del individuo, choca contra la resistencia de esa red y en general es modificada o desviada por esta fuerza. La vida del individuo no es, en muchos aspectos, sino la historia de las transacciones y adaptaciones que deben hacer los impulsos originarios para encajar en la configuración de relaciones ya establecidas.

Por otra parte, la configuración de las relaciones establecidas no es cosa de azar. Aunque parezca muchas veces que son meros productos de una tradición y una imitación ciegas, los elementos de esa configuración están determinados en mayor o menor grado por ciertas necesidades y funciones objetivas que tiene que satisfacer esa interacción de actividades humanas. En el fondo de ellas encontramos por lo general algún tipo de escasez (por ejemplo, escasez de mercancías o de tiempo) cuyo dominio obliga a la sociedad a limitar la posibilidad de acción fortuita o puramente autónoma. El dominio colectivo de esa escasez crea las diferentes formas de lucha, de cooperación, de división del trabajo y de organización. Éstas, a su vez, crean las posibilidades de una distribución igual o desigual del poder, cuyas acciones recíprocas actúan en todo momento sobre la dirección originaria de nuestros impulsos primarios.

La interacción incesante entre nuestros impulsos primarios que buscan su satisfacción, y su represión o su modificación por la contra-acción de las relaciones ya establecidas, constituye el tema de la historia de la humanidad. Si en la observación de esa interacción nos interesamos más por el origen subjetivo de las fuerzas psíquicas impulsoras y por su concatenación en la historia de la vida del individuo, nos convertimos en psicólogos. Si nos interesamos más en el poder de las "relaciones establecidas" y deseamos primordialmente saber cómo actúan sobre el individuo recién nacido desde el primer día mismo de su socialización, y si estudiamos la configuración existente de las actividades institucionalizadas desde el punto de vista de su función objetiva en una sociedad dada, nos convertimos en sociólogos.

Por eso ocurre la cosa extraña de que toda actitud o actividad humana pueda considerarse desde dos perspectivas y que, en consecuencia, revele su doble sentido. Puede observarse y definirse toda acción humana:

a) en relación con las intenciones o motivaciones psicológicas, puramente subjetivas, implícitas en ella, o

b) puede definirse su sentido en relación con las funciones sociales que realiza consciente o inconscientemente.

Toda actividad humana puede observarse como si fuese la

satisfacción de un impulso subjetivo (psicología), o como si su *raison d'être* fuese sólo realizar ciertas funciones con las cuales concurre a una red ya existente de relaciones establecidas (sociología).

Veamos, por ejemplo, mi caso. Como psicólogos, ustedes pueden concentrarse en los motivos subjetivos que me han inducido a hacerles perder tanto tiempo. Pueden encontrar ustedes varias interpretaciones de ese hecho; tomemos la más desfavorable de ellas, el anhelo subjetivo de exhibirme. Si enfocan ustedes el asunto como sociólogos, advertirán inmediatamente que el anhelo subjetivo mencionado choca en seguida contra ciertas relaciones objetivas establecidas que actúan despiadadamente sobre la motivación puramente subjetiva. Las relaciones ya establecidas me proporcionan un papel y una función definidos: estoy aquí no sólo como individuo, sino como orador con ciertas funciones que realizar y ciertas limitaciones a mis actividades. Las mismas relaciones establecidas nos procuran también un presidente, cuya función es poner un límite al anhelo subjetivo arriba mencionado. Si como sociólogos investigamos la razón por la cual el presidente va a poner en juego en seguida las reglas establecidas concernientes a la duración de los trabajos, no encontraremos la solución en su motivación personal, sino en las necesidades objetivas (como la escasez de tiempo) que se reflejan simplemente en la función que va a desempeñar. Esto da una explicación mejor de su conducta interruptora que un análisis psicológico subjetivo. Así, aunque los dos puntos de vista se complementan mutuamente, hay una serie de problemas interesantes implícitos en la constante transmutación de motivaciones subjetivas en conducta objetiva funcionalmente determinada.

Pero después de haber advertido tan claramente las necesidades objetivas que muy pronto inducirán a nuestro presidente a poner fin a mis observaciones, creo que mejor me abstengo de seguir exponiendo esta intrincada materia.

VIII. SOBRE LOS CAMBIOS DE NUESTRA ECONOMIA PSIQUICA CONDICIONADOS POR LA GUERRA

En mi opinión, la tarea más urgente del momento actual es crear los métodos de investigación a base de los cuales puedan trabajar conjuntamente psicólogos y sociólogos. Así, pues, todo lo que voy a decir se refiere, en último análisis, al problema metodológico.

Estoy de acuerdo con casi todo lo que ha dicho el Dr. Glover: no sólo con su concepción general de la ciencia, sino también con su postulado de que una nueva rama de investigación sólo puede tener éxito si se emprende teniendo presente un esquema teórico que trace claras líneas de demarcación tanto entre los problemas que hay que resolver como entre los campos de investigación asignados a los diferentes grupos de trabajadores dedicados al estudio. Una simple acumulación de hechos no puede producir resultados. Yo también admito que haríamos bien en empezar por el estudio de casos patológicos, pero me apresuro a añadir esta limitación: siempre que no se olvide dedicar la misma atención a la llamada conducta normal. Además, estoy también de acuerdo en que no partamos de conceptos tan amplios como "la sociedad en general" o "la guerra en general". Conceptos tan amplios no se prestan bien al estudio empírico, en parte porque la guerra, por ejemplo, tiene consecuencias diferentes sobre grupos diferentes, y en parte porque "la sociedad en general" no puede ser directamente observada. De ahí que quizá sea deseable encontrar grupos pequeños en que sea posible la observación exacta de los efectos producidos por la guerra, aunque, como aclararé en el curso de mi argumentación, soy de opinión de que los grupos concretos no son las únicas unidades que pueden someterse a observación. Esta enumeración de los puntos en que estoy de acuerdo con el Dr. Glover no sería completa si dejase de señalar cuánto estimo su intento de establecer correlaciones entre ciertas instituciones sociales y ciertos factores psíquicos, por ejemplo aquella en que considera la Iglesia y las sociedades éticas como organizaciones destinadas a guiar el super-yo, mientras que, según él, los organismos para el bienestar social se interesan primordialmente por las funciones del yo.[1] Pero esas correlaciones sólo son válidas si no se dirigen a afirmar una analogía según la cual hay que considerar a la sociedad como un organismo psíquico en grande, equipado con funciones muy parecidas a las de la psique individual.

[1] De *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, volumen XXV, núm. 314, 1940.

Comienzan a aparecer algunas discrepancias entre nuestras posiciones sólo en el momento en que el Dr. Glover deja ver que considera a los grupos concretos, y sólo a ellos, como los verdaderos representantes de unidades sociales, como los únicos que se prestan a la investigación sociológica.

Esta diferencia de actitudes se debe, a lo que me parece, a dos clases de razones. Una se relaciona exclusivamente con el aspecto técnico de la investigación, mientras la otra es atribuible a la diferencia de principios metodológicos.

En lo que respecta a dificultades técnicas, no es del todo fácil explorar la vida de un grupo, tal como una iglesia o una secta, a menos que uno se contente con datos acerca de la conducta puramente externa, por ejemplo las fluctuaciones en el número de asistentes a la iglesia. Situados en un contexto significativo, hasta datos de esa clase pueden representar una adición valiosa a nuestros conocimientos, pero seguramente no son la clase de datos en que nos interesamos cuando queremos trascender los límites del punto de vista puramente behaviorista. Otro inconveniente inherente a la limitación de nuestra atención a los grupos concretos solos, es que de ese modo no podemos descubrir nunca lo que deseamos conocer cuando nuestro principal problema es averiguar cómo reaccionan las personas a acontecimientos de importancia nacional, como la guerra. Es indudablemente correcto hacer de grupos pequeños como camarillas nuestras unidades de observación cuando el tema de nuestra investigación es la conducta de la camarilla. Y si estudiamos la conducta dentro de la familia, no puede objetarse nada a que tomemos las familias como nuestros objetos experimentales, ya que la interacción en el seno de la familia es la fuente real de los modos de conducta que queremos explorar. Pero en el caso presente, querríamos aprender cosas de un carácter totalmente distinto; querríamos averiguar algo sobre los efectos típicos de los factores sociales que ejercen su influencia desde un foco distante y no desde uno próximo. Se producirían deformaciones si en este caso limitásemos nuestra observación a pequeñas unidades. Si lo hacemos, nos sentiremos tentados a buscar las causas en el ambiente familiar inmediato y no en la sociedad como tal. Pero al investigar los efectos psíquicos de la guerra, tenemos que aislar los efectos relacionados con un foco distante y los que irradian de él. La observación de las reacciones condicionadas por la guerra entre sus pacientes proporcionará, pues, al psicoanalista la oportunidad de complementar sus conocimientos sobre la naturaleza de la familia con datos que revelan el efecto psíquico del ambiente social más amplio. Estoy lejos de rebajar la importancia de la situación familiar y

de las primeras experiencias infantiles, pero éstas representan sólo un capítulo, aunque decisivo, en la vida del hombre.

Si los psicoanalistas con intereses sociológicos piensan aún exclusivamente en relación con grupos pequeños o con grupos concretos de cualquier clase, me parece que la razón está en que su concepto actuante de la sociología quizá es un concepto deliberadamente simplificado. Adoptando un esquema artificialmente simplificado, puede considerarse la realidad sociológica constituida por pequeños o grandes grupos, o más concretamente, se dividirá la sociedad en grupos vocacionales y en clases sociales, pero se olvidarán las diferenciaciones y las variaciones verdaderamente decisivas en el panorama de la sociedad.

Invirtamos nuestras posiciones: ¿qué diría el psicoanalista si un sociólogo intentara tratar todos los problemas psicológicos teniendo en cuenta tres conceptos básicos únicamente, a saber, el pensamiento, el sentimiento y la voluntad, prescindiendo por completo de categorías tan fundamentales como la conciencia, lo inconsciente, el yo, el ello y el super-yo, así como los efectos de los diversos mecanismos del yo? Es evidente que un equipo teórico tan escaso difícilmente permitiría a nuestro sociólogo distinguir los diferentes procesos psíquicos, y mucho menos dar una explicación adecuada de los efectos que producen.

Tengo particular interés en evitar toda confusión en este punto. Nada más lejos de mi intención que criticar al psicólogo por usar un aparato conceptual excesivamente limitado cuando trata de la sociedad en general. No es incumbencia suya penetrar en los detalles del proceso social. Como consecuencia de una errónea división del trabajo, ha venido a resultar que cada psicólogo tiene ahora una sociología privada propia, y quizás también cada sociólogo ha llegado a confeccionar para su uso privado una psicología igualmente trunca. Por consiguiente, todo intento de trabajar juntos debe empezar aireando mutuamente diferencias como la presente, cuando afecten al problema en estudio. En el espíritu de esa mutua rebusca de nuestras conciencias, me arriesgo a afirmar que seleccionar exclusivamente grupos concretos para la observación equivaldría a olvidar muchos otros factores sociales que están igualmente comprendidos. Al salir de la sala de consulta, fácilmente se sentiría uno llevado a mirar las cosas de este modo: por una parte, tenemos al individuo con sus mecanismos extraordinariamente complicados; por otra parte, tenemos grupos menores o mayores, esto es, individuos multiplicados por diez, por ciento o por mil. Sólo hay dos caminos para quienes piensen así. Entre otras cosas, pueden considerarse esas unidades hipotéticas, los grupos, como entidades míticas, y en

consecuencia producir construcciones como la de la "psique colectiva"; y si uno es psicoanalista, esa "psique colectiva" se parecerá cada vez más a la psique individual. Poseerá un yo y un super-yo, tendrá tendencias agresivas, etc. Éste fue el error que cometieron los psicoanalistas que se proponían emprender el "psicoanálisis de la sociedad". La otra posibilidad consiste en evitar las analogías místicas y el definir la "psique colectiva" simplemente como la psique individual multiplicada un millón de veces. Se llegará entonces a la conclusión de que ciertas reacciones observadas en individuos pueden representar casos más o menos frecuentes, y esto conducirá finalmente a suponer que hay modos de reacción estadísticamente "medios"; éstos, sin duda, pueden ser muy reveladores en sí mismos, pero siguen siendo totalmente incapaces de decirnos nada acerca de los procesos más complejos que son las causas *reales* que se hallan en la base de los cambios sociales. Así como las correlaciones estadísticas le sirven de poco al psicólogo cuando intenta reconstruir la estructura dinámica de la biografía de su paciente, la mera suma de casos individuales no satisfará al sociólogo cuando está principalmente interesado en reconstruir el proceso dinámico subyacente en una serie de acontecimientos como la presente guerra.

Cuando como en nuestro caso, la tarea consiste en recoger observaciones interesantes para una historia psicológica y social de la guerra, lo que hay que observar no son las rígidas y limitadas unidades grupos como tales, ni la vida de los individuos en sus relaciones con esos grupos, sino más bien la conducta cambiante de los individuos en correlación con los amplios mecanismos que operan en la sociedad.

Si yo tuviese que elegir unidades que permitieran la observación más directa del carácter dinámico de la guerra, en relación con las sucesivas etapas en que se desarrolla y de sus diferentes efectos sobre la mente, empezaría en primer término con los *conflictos intragrupales* como temas de mi investigación. Así como en el caso del individuo el estudio de sus conflictos intrapsíquicos aporta más a nuestro conocimiento que los datos descriptivos aislados (tales como edad, ocupación, aficiones y antipatías), una investigación fructuosa del dinamismo *social* será más fácil si se empieza por los conflictos intragrupales. La investigación del modo como todos los factores pertinentes son afectados por esos conflictos, nos dirá más acerca de las interrelaciones de las fuerzas sociales que el mero examen de unidades abstractas tales como grupos o instituciones.

La verdadera historia de la guerra me parece que se refleja mejor en una serie de conflictos intragrupales, cada uno de los cuales es un ejemplo sumamente fecundo de lo que es la

unificación del grupo y de cómo añade algo nuevo al proceso que tiene lugar en las psiques individuales independientemente.

A los conflictos intragrupales se debe el que —como dice Freud— el yo pacífico se transforme en el yo guerrero. Análogamente, los conflictos de esta clase estimulan la revisión de valores, la reinterpretación de situaciones y la iniciación de maneras nuevas de acción. Nuevas valoraciones, nuevas ideologías, nuevas maneras de acción no se originan exclusivamente en las profundidades de la psique aislada (como podría suponerse en la sala de consulta): deben su existencia al proceso de integración basado en la acción social recíproca. De ahí que, si tratamos de encontrar una respuesta a la enigmática pregunta: ¿cómo acaece que, aunque cada individuo tiene su propio sistema de valores, el sistema social resultante de valores sea tan absolutamente distinto de los sistemas individuales de valores?, tengamos que observar con sumo cuidado la naturaleza de los procesos recíprocos. Ahora bien, la principal incumbencia del sociólogo es precisamente el estudio de procesos recíprocos de esta clase. Llega a interesarse en ellos porque no puede concebir normas públicas institucionalizadas ni como productos de una misteriosa psique colectiva ni simplemente como la suma o el promedio de experiencias individuales típicas. Lo que ocurre en esos procesos recíprocos es más que la suma de experiencias individuales: ciertos *mecanismos sociales* originan una transformación gradual que el observador sociológico bien preparado puede dilucidar, así como un buen psicoanalista puede dilucidar el efecto de los diferentes mecanismos del yo.

Ha llegado ahora el momento de poner un ejemplo concreto. Si entre los muchos problemas que plantea la guerra yo eligiese el de la génesis del yo guerrero, indudablemente empezaría por interrogar a los psicoanalistas acerca de sus conclusiones derivadas de los diferentes casos de neurosis y de psicosis de guerra observados por ellos; pero, además, también observaría, según sugiere el Dr. Glover, cómo grandes "grupos", como la Iglesia y las sociedades éticas, procuran influir en el super-yo. Y complementaría todo eso dirigiendo la atención de los observadores a las zonas de la estructura social en que tiene lugar el intercambio espontáneo de experiencias individuales, y señalaría las revaloraciones radicales que tienen lugar en dichas zonas. En este momento, por ejemplo, me parece que hay dos grupos en los que la transformación del yo pacífico es particularmente notoria: los pacifistas por un lado, y los comunistas por otro. Inevitablemente tienen que surgir conflictos intragrupales en esos grupos, porque sus ideas han recibido un golpe muy rudo, y tienen que buscar una adaptación nueva a la situación. Para los pacifis-

tas, la existencia misma de la guerra (y la ineficacia de la resistencia pasiva) representa en sí misma un reto. Por la otra parte, los comunistas tienen que encontrar un modo de sobreponerse a la impresión causada por el apoyo de Stalin a los nacionalsocialistas. Cuando hablo de una adaptación nueva, lo que tengo presente no es, evidentemente, que esos grupos tengan ahora que hacer concesiones y renunciar a sus ideales, sino simplemente que tienen que encontrar una nueva solución que encaje en la situación modificada. En casos como éstos, en los que los acontecimientos de la guerra producen conflictos intragrupales, sería posible reunir observaciones más exactas sobre la naturaleza de los procesos recíprocos y los mecanismos mediante los cuales las revaloraciones colectivas son consecuencia de las individuales.

En esta ocasión, los conflictos intragrupales representan para el sociólogo no simplemente "altercados", sino la confrontación y la competencia entre intentos individuales para producir una adaptación emocional, intelectual y práctica a una situación nueva. El primer mecanismo social que entra en juego parece ser, pues, la competencia como método para hallar las soluciones que tienen el mayor valor de supervivencia. En este sentido, podemos considerar las discusiones y los conflictos como una confrontación de las diversas opiniones, actitudes y reacciones emocionales que reflejan las diferentes experiencias y caracteres de los diferentes individuos que éstos, por decirlo así, "ofrecen en el mercado". En éste, como en cualquier otro caso, la investigación sociológica de campo debe procurar sobre todo averiguar cómo los innumerables intentos individuales para alcanzar una adaptación nueva conducen a nuevas valoraciones, a un cambio en la economía de nuestra libido, al descubrimiento de maneras nuevas de autorrealizarse; cómo se adopta la forma nueva, cómo se propaga, cómo es constantemente modificada en un proceso de nuevas transformaciones inconscientes, y cómo aún posteriormente se codifica e institucionaliza. La función del liderato puede estudiarse mejor precisamente en el centro de esas luchas y conflictos. No puede haber verdadero liderato cuando las soluciones habituales y estereotipadas son las que prevalecen. Unicamente en presencia de un cambio súbito, que requiere reacciones completamente nuevas, veremos adelantarse al primer plano el nuevo tipo humano, el cual, por virtud del carácter de su personalidad, podrá crear la actitud nueva destinada a dominar el momento. (Detrás del manejo de los asuntos de un individuo con mentalidad de hombre de negocios, como el señor Chamberlain, percibimos la mayor agresividad del señor Churchill, cuya técnica de ataque frontal va adquiriendo cada vez más prestigio.) El psicoanalista quizás pueda ilustrarnos

en esta ocasión acerca de las causas por las cuales ciertos tipos patológicos están mejor capacitados para encontrar la nueva forma de adaptación. ¿Es ésta quizás la causa por la cual la "sociedad de tiempo de guerra" recientemente aparecida es una sociedad "enferma" en la que los mejor adaptados son tipos "enfermos", o está el tipo patológico en mejor posición, precisamente porque no sabe nunca cómo seguir el camino normal, para encontrar soluciones nuevas y adecuadas, donde fracasa el tipo normal condicionado por la tradición? Éste es precisamente el momento en que puede establecerse una conexión orgánica entre el estudio de los tipos patológicos y el de los llamados normales. Los procesos sociales de esta clase y algunos otros que son fáciles de distinguir, así como la existencia de grupos que pueden considerarse creadores de valores (intelectuales, periodistas, eclesiásticos, etc.), son los que producen cambios como la aparición de un yo guerrero con sus nuevas normas. Cuando la valoración nueva es admitida como norma pública, esto no es resultado de un simple proceso de suma, sino un efecto de mecanismos sociales que deben ser investigados con tanto cuidado como lo son los mecanismos del yo. Y es en esta fase de la creación de normas públicas predominantes cuando observamos una nueva lucha entre la norma institucionalizada y la experiencia viva del individuo. La experiencia directa se negará muchas veces a reconocer las normas como su propia creación, que aún está básicamente inalterada después de haber pasado por el medio social.

En suma: ¿cómo afecta todo esto a nuestros métodos de investigación?

Todo propósito de investigación está sujeto, evidentemente, a las limitaciones de los recursos de que se disponga. Pero prescindiré por completo de las limitaciones que probablemente se pondrán a nuestra nueva salida (suponiendo que podamos hacerla). Hablaré como si tuviéramos a nuestra disposición recursos ilimitados. Por otra parte, mis sugerencias serán muy incompletas, porque la falta de tiempo no nos permite mencionar todo lo que debiera incluirse en un plan amplio de investigación. De cualquier modo, al emprender la tarea de crear nuestros métodos de investigación, no debemos olvidar los tres o cuatro principios siguientes:

a) En nuestro caso, la tarea principal consiste en relacionar el conocimiento de los procesos psíquicos obtenido mediante la psicología de lo profundo con los grandes cambios que tienen lugar en el mundo exterior. Nuestra meta final es averiguar las relaciones mutuas entre los mecanismos individuales y los mecanismos sociales que chocan con ellos.

b) Si nos proponemos crear un modelo de investigación

dinámica, no podemos contentarnos con los métodos del trabajo de campo puramente descriptivo ni con observaciones hechas en condiciones creadas artificialmente. Debemos tratar de desentrañar el dinamismo activo de la vida del grupo.

c) Además de eso, nuestra nueva tarea implica el descubrimiento de las influencias que irradian de focos sociales distantes, y no de la familia, la vecindad o la comunidad.

d) Debemos confrontar y comparar en todo momento las formas patológicas de adaptación con las normales, y estudiar la función que desempeñan las primeras en las diferentes etapas del proceso social.

Ahora, algunas indicaciones concretas para la organización de la investigación:

1. En lo que respecta al estudio de casos patológicos, me agradaría añadir una nueva sugerencia a las hechas por el Dr. Glover. Me parece que no sería nada difícil recoger y coordinar todas las observaciones hechas en la práctica psiquiátrica privada y clínica relativas a reacciones típicas a la guerra, empezando por las fantasías guerreras y llegando a las neurosis de guerra, etcétera.

2. Permaneciendo aún en el campo de la psicología propiamente dicha que opera con la técnica de la psicología de lo profundo, y atendiendo aún a casos individuales y no a fenómenos de grupo, deseo llamar la atención de ustedes hacia el método empleado por Harold D. Lasswell en su libro *Psychopathology and Politics*, método que él llama de la "entrevista prolongada". Es algo intermedio entre el psicoanálisis completo y la simple anamnesia. El grado de confianza que merece no puede, naturalmente, compararse con el de un análisis detenido, pero es menos superficial que el tipo corriente de entrevista que hacen los periodistas o los antropólogos que hacen trabajo de campo. Es una especie de análisis breve, que dura quizá unas semanas y que permite a un analista experimentado reconstruir la historia de la vida interior de un individuo primordialmente en lo que se refiere a sus principales etapas, el sistema fundamental de su ideología y de sus valores y sus reacciones a los conflictos reales que ha experimentado en su vida. Naturalmente, sólo individuos que a su vez estén profundamente interesados en la psicología se prestarán voluntariamente a esas entrevistas; pero cuando ocurre esto, es de la mayor importancia que adquiramos algún conocimiento del estado psíquico tanto de individuos que sabemos que son personalidades representativas como de personas que, en su conducta pública por lo menos, parecen ejemplificar las reacciones predominantes en grupos bien definidos.

3. Todavía dentro de la psicología propiamente dicha, consideraría yo muy valioso inducir a ciertos individuos a lle-

var un diario de guerra, que por un lado daría respuesta a cuestiones específicas interesantes para otras ramas de la investigación, y por otro contendría notas que registrarían asociaciones libres a discreción del diarista.

4. Pasando ahora a las técnicas de investigación que permiten una buena organización del material sociológico, ciertamente no descartaría yo las observaciones de grupos, del tipo indicado por el Dr. Glover. Mi posición, más bien, no es limitarme a ellos solos. En este respecto, el arreglo más feliz para los psiquiátras o los psicólogos que trabajan con material clínico sería el que les permitiera observar a personas conectadas con la misma organización, tales, por ejemplo, como los empleados de un almacén de departamentos, o alumnos de una escuela, o soldados de una unidad del ejército. En estos casos, habría, indudablemente, que combinar todos los métodos, como el estadístico, el de cuestionarios y diferentes tipos de investigación de la personalidad.

5. Llego ahora al asunto que he venido estudiando con un poco más de detalle en este trabajo, esto es, los conflictos intragrupales como unidades de investigación, y la investigación más persistente de todos los factores psíquicos y sociales que actúan en esos conflictos. Ya mencioné los conflictos que la presente situación produjo entre los pacifistas y los comunistas; pero podría haber señalado igualmente los conflictos típicos que surgen en conexión con los problemas de evacuación. Todo conflicto de esta clase dejará al desnudo la conexión dinámica recíproca entre factores psíquicos y factores sociales.

6. Al estudiar las influencias que irradian focos sociales distantes, tenemos a nuestra disposición algunos métodos adicionales. Lo primero que habría que hacer sería escribir un diario de guerra en el que, si fuese posible, colaborasen un psicólogo y un sociólogo. La tarea principal de los autores consistiría en registrar las corrientes emocionales colectivas más importantes, con sus crecientes y sus menguantes. La posteridad reconstruirá fácilmente los acontecimientos exteriores más tangibles según diferentes fuentes, pero no tardaremos en olvidar cuánto duró el primer extremecimiento causado por la declaración de guerra, cuándo volvieron las gentes a sus ocupaciones habituales, cuándo dejaron de llevar máscaras contra gases, cuándo iniciaron los intelectuales la discusión acerca de los objetivos de paz, los proyectos de federación y de derechos humanos (que probablemente deben interpretarse retrospectivamente como consecuencia de mecanismos colectivos de escape). En todo caso, ese diario de guerra, que por lo menos daría un esbozo aproximado del carácter y duración de las fluctuaciones del estado de ánimo colectivo, proporcionaría un fondo excelente para la interpretación y coordina-

ción de datos individuales recogidos bien en la práctica psiquiátrica bien en la investigación de campo.

7. Para concluir, deseo afirmar que sería extremadamente urgente, no sólo para fines científicos sino también para ayudar eficazmente a las gentes, crear una especie de bolsa de compensación para los conflictos y las dificultades agudas. Esa oficina de compensación no sólo recogería, clasificaría, describiría y diagnosticaría las dificultades típicas surgidas en conexión con la adaptación a las circunstancias de guerra; pronto descubriría, también, que siempre que surgen esas dificultades típicas, hay individuos que inventan modelos de una adaptación correcta externa e interna a la nueva situación. La publicación y circulación de esos modelos sería el tipo de asistencia que proporcionaría una administración moderna de la seguridad social. Debemos tener siempre presente que en nuestra moderna sociedad en gran escala el individuo no siempre puede esperar hallar por sí solo la acomodación correcta a cambios súbitos. En el viejo mundo de campanario, aunque los cambios se realizaban muy lentamente, aún había en existencia algunos métodos primitivos por los cuales podían comunicarse a los vecinos formas eficaces de adaptación psíquica. No es sino muy natural que en nuestro mundo moderno eso tenga que ser organizado. Creo que si conseguimos combinar nuestra ansia científica de conocimiento por el conocimiento mismo con algunos de esos fines prácticos, encontraríamos un apoyo mucho mayor en el público y en el gobierno.

Cuarta Parte

LA SOCIEDAD PLANEADA Y EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD HUMANA: UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

PRIMERA CONFERENCIA. LA ERA DE LA PLANEACIÓN[1]

He subtitulado estas conferencias "un análisis sociológico". Esto significa que la argumentación no será ni la del político ni la del trabajador de campo. Evitaré el punto de vista puramente político porque, siendo el problema muy del día, ese punto de vista, en vez de llevarnos al análisis de los hechos, nos llevaría al principio mismo, a una pendencia y temo que quizá a una guerra regular para la cual no es, ciertamente, lugar adecuado la sala de conferencias. Ni me propongo hacer un análisis puramente descriptivo de los actuales estados totalitarios, como solían hacerlo los trabajadores de campo, porque otros que han estudiado esas sociedades sobre el terreno lo han hecho mucho mejor de lo que yo podría hacerlo.

Lo que me propongo hacer es algo que está entre ambos campos. Basado sobre los hechos de que dispongo, es un intento de análisis teórico de las fuerzas sociales subyacentes en la formación de los nuevos estados totalitarios y de los factores que remoldean a los hombres que viven bajo las nuevas circunstancias de un régimen nuevo.

Ahora bien, es necesaria otra observación preliminar, aunque sea de carácter personal. Aunque no es mi intención hablar como político para propagar valoraciones, sino más bien poner en primer plano una técnica de análisis objetivo, no creo que pueda evitarse que cuestiones que conciernen a asuntos humanos puedan dejar en absoluto de fundarse en actitudes de simpatía o de antipatía que influyen de algún modo en nuestro pensamiento.

Aun cuando conscientemente evitemos todo género de tendencias o de propaganda en nuestro análisis, la posición desde la cual miraremos el asunto se reflejará en nuestra exposición. Por lo tanto, no es sino justo, y debiera convertirse en regla general, el que en nuestra época de profunda agitación todo orador enuncie al empezar su punto de vista para que el auditorio rebaje de lo que diga lo que se debe a su parcialidad.

La posición desde la cual presentaré la situación es hasta cierto punto la de un liberal, pero la de un liberal cuyos intereses creados no se encuentran tanto en el mundo económico como en el hecho de pertenecer él a cierto tipo de *intelligentsia* cuyo único capital es su cultura y cuyas exigencias fundamentales a la vida son la libertad de pensamiento y el libre desenvolvimiento de la personalidad.

[1] Las cuatro conferencias de esta sección fueron pronunciadas en el Manchester College, de Oxford, en 1938.

Pero este vuelo de la inteligencida es liberal sólo en cuanto está en cuestión el futuro de la cultura y del desenvolvimiento de la personalidad. En cuanto a las transformaciones generales de la sociedad, está dispuesto a ver lo que en realidad está ocurriendo en el mundo y no es ciego para el bien potencial de los movimientos de nuestra época.

Cuanto más estudiamos la sociedad actual menos podemos evitar el ver que todas las condiciones básicas de la época del liberalismo están desapareciendo, o bien transformándose en otras nuevas, y que nos hallamos ante configuraciones completamente nuevas.

En primer lugar, hay un tipo nuevo de técnica militar que permite una concentración mucho más grande de fuerza en manos de unos pocos, que la que permitió la técnica de cualquier época anterior. Mientras los ejércitos de los siglos XVIII y XIX estaban armados con rifles y cañones, los ejércitos modernos usan bombas, aeroplanos, gases y unidades mecanizadas. Un hombre que disponga de un rifle sólo puede amenazar a algunas personas, pero un hombre con bombas puede amenazar a miles de personas. Esto significa que en nuestra época los cambios en la técnica militar han contribuido mucho por su parte a las posibilidades de un gobierno de minorías.

La misma concentración ha tenido lugar en el campo del gobierno y la administración. El teléfono, el telégrafo, la radio, los ferrocarriles, los vehículos de motor y, finalmente, aunque de ningún modo es lo menos importante, el manejo científico de las organizaciones en gran escala, todo facilita el gobierno y el control centralizado. Así como ganamos una nueva comprensión del carácter del feudalismo si, en vez de deducirlo del "espíritu de la época" partimos más bien del hecho de que su descentralización fue en gran parte consecuencia de los malos medios de comunicación en territorios extensos, así las formas modernas de centralización política se deben en mucho grado a la creación y desarrollo de los medios de comunicación y de administración.

Una concentración análoga puede observarse también en los medios de formar opinión pública. La producción mecanizada, en masa, de ideas a través de la prensa y la radio actúa en esa dirección. Añádase a esto la posibilidad de controlar las escuelas y todos los grados de la enseñanza desde un centro único, y advertirán ustedes que el paso reciente del gobierno democrático a regímenes totalitarios se debe, también aquí, no tanto a que hayan cambiado las ideas del hombre como a los cambios en la técnica social. Y por técnica social entiendo todos los medios ya mencionados de imbuir actitudes y opiniones fundamentales.

La consecuencia inmediata de esa concentración en la téc-

nica social es que donde anteriormente prevalecía la influencia fortuita y privada, ahora gradualmente ha llegado a ser cada vez más la regla general la guía por parte del Estado. Mientras que anteriormente determinaba el carácter del hombre la adaptación a ambientes inmediatos y reducidos, ahora son las fuerzas de la estructura social de la sociedad las que gradualmente condicionan la formación de sus características esenciales.

Pero la creación de técnicas nuevas en diferentes campos es sólo un aspecto de los factores que favorecen la posibilidad de un gobierno minoritario. La coordinación de esas técnicas (*Gleichschaltung*) hace el poder minoritario mucho más formidable que el dominio de cualquiera de ellas aisladamente.

Si consideramos, por ejemplo, la educación y el modo como un niño puede ser influido en la misma dirección por la casa-cuna, el kindergarten, la escuela primaria, la escuela secundaria y después por la universidad, por las escuelas de oficios y por la enseñanza para adultos, advertiremos el poder de esa instrucción coordinada. Pero añadan a esto la intervención en los ocios o el manejo total de los mismos mediante los deportes, la gimnasia y el ejercicio militar, y la propaganda mediante la literatura, el cine y el teatro, y no digamos nada de la prensa diaria o periódica, popular y científica, y comprenderán ustedes cómo la letra impresa y hasta los mismos recreos del hombre caen bajo el mismo control.

Aun cuando las personas escapan a esos medios y se reúnan con sus amistades en pequeñas tertulias privadas, en tabernas, restaurantes u otros lugares, o si logran formar sectas y camarillas, aún tienen que evitar el servicio sumamente desarrollado de espionaje que no sólo vigila la conducta manifiesta, sino que procura también indagar las opiniones íntimas calladas.

En la cima de esto hállase también la posibilidad de controlar todo el mecanismo mediante el cual la gente sube o baja en la escala social. Donde anteriormente la competencia libre, la selección democrática o la preferencia personal determinaban el destino social o la carrera de los individuos, está ahora la posibilidad de que un aparato central designe el lugar de todo el mundo y decida la función y el destino del individuo.

El Estado totalitario, donde existe, hace uso de todas esas técnicas y aparatos para fomentar la coordinación. Y, desgraciadamente, para ese Estado coordinación significa conformidad rígida.

Se desea la conformidad en primer lugar porque es más fácil gobernar a gente que está idénticamente condicionada, y en segundo lugar porque los que están en la cumbre

son con mucha frecuencia personas de visión angosta y primitiva que suelen proceder de la pequeña burguesía, y el primitivismo se caracteriza por su intolerancia para las desviaciones. La xenofobia u odio al extranjero, sencillamente porque es de otra manera, es uno de los rasgos más antiguos de los grupos sociales reducidos a ambientes estrechos, como suelen ser los campesinos y la pequeña burguesía.

Pero aun cuando los líderes procedan de las filas de los intelectuales, casi siempre rechazan las ideas de personalidad y de individualidad por razones meramente dogmáticas, arguyendo que pertenecen a la época del liberalismo, la cual a su vez pertenece definitivamente al pasado.

Al describir la concentración de la técnica social me referí intencionadamente a cambios estructurales. Esto significa: si la razón principal de lo que ocurrió en Alemania, Italia, Rusia y otros países totalitarios hay que buscarla en el cambio de carácter de la técnica social, sólo es cuestión de tiempo y de oportunidad el que haga uso de ella algún grupo de los países hasta ahora democráticos. En este respecto, una catástrofe como la guerra, una crisis rápida, una inflación grande, un desempleo creciente, que requieren medidas extraordinarias (esto es, la concentración del máximo poder en manos de un gobierno), pueden precipitar el proceso. Lo cual quiere decir que, aun antes de estallar la guerra, la tensión permanente causada por los Estados totalitarios existentes muchas veces obliga a los estados democráticos a adoptar medidas análogas a las que entran en vigor en los Estados totalitarios mediante la revolución. No es preciso decir que durante una guerra en que se hacen necesarios la coordinación de las industrias de alimentos y otros artículos, y el reclutamiento, no harán sino aumentar las tendencias hacia la concentración.

Pero además de la guerra y de la presión exterior, hay una razón interna que actúa en favor de la planeación, y es que en una sociedad de masas no puede dejarse que las cosas se presenten y encuentren una solución adecuada mediante la discusión incesante y la adaptación fortuita. Mientras las tareas hayan de realizarse sólo en pequeña escala en un mundo reducido, la experimentación lenta es el modo correcto de hallar la solución. Cuando tienen que adaptarse unas a otras grandes instituciones, debe vigilar su funcionamiento alguna previsión centralizada, o de otro modo resulta catastrófico su antagonismo.

Contra esos factores que ejercen presión sobre la estructura de las democracias y sobre el *laissez-faire* desde fuera y desde dentro, hay fuerzas que actúan de un modo natural en sentido contrario, las cuales esperamos que sean bastante fuertes para impedirnos cometer los mismos errores que en la

actualidad parecen estar inseparablemente unidos a los experimentos existentes.

En este respecto tengo presente la larga tradición de democracia y liberalismo de Inglaterra y de los Estados Unidos de América del Norte; la gran dificultad de que llegue a ser exclusivo un solo partido, la gran prosperidad que habitualmente embota el filo de los dogmatismos prevalecientes. Aunque no evitan el advenimiento de una época de reglamentación, esos factores juntos pueden contribuir mucho a hacer más lenta la transformación, preparando así el terreno para un concepto más reflexivo de la planeación.

Querámoslo o no, la planeación —aunque espero que no la dictadura— llegará a los países democráticos de Europa y América; por lo tanto, considero como la grande y urgente tarea de la ciencia social la clasificación de los problemas de la planeación y el pensar en los medios de guiar ese proceso hacía su óptimo. La Iglesia, por ejemplo, predica que es pecado matar, y el Estado que ello puede constituir en algunas ocasiones el más alto deber del hombre. La familia enseña la idea del amor fraternal, mientras que la sociedad presenta al mismo individuo situaciones a las que el egoísmo, si no el odio, es la única respuesta adecuada. En realidad, no es por completo erróneo hablar de nuestra época como de una "época neurótica", pues la neurosis, provocada por una serie de conflictos institucionalizados, es su enfermedad característica.

Lo que solemos llamar sociedad libre y libertad, se revela al sociólogo, en consecuencia, esencialmente como una falta de coordinación de sus instituciones. En esa sociedad, la principal fuerza que forma la personalidad parece ser la necesidad de elegir constantemente entre las tendencias diferentes y contradictorias que ofrecen las instituciones incoordinadas. En realidad, la libertad en las sociedades no planeadas es la posibilidad de evadirse; no es una libertad positiva, sino una libertad negativa. Aun así, sigue siendo mejor que la sociedad de los dictadores, que se basa en la coerción total.

En contraste con esa práctica manifiesta de la sociedad liberal, la mayor parte de sus teorías no se abstienen de considerar un mal todo género de reglamentación y de interferencia. Olvidan el hecho de que la necesaria compulsión social la efectúan otros poderes, y no ven la catástrofe a que inevitablemente conduciría el abandono total de la reglamentación que ellos propugnan.

El origen de esa confusión, que hace la planeación equivalente de la intervención ocasional, debe buscarse en una época en que el equilibrio de pequeñas unidades que se acoplaban por sí mismas unas con otras parecía, muy razonablemente, el modo sano de estructurar una sociedad. En realidad, en las

primeras fases del capitalismo liberal la competencia entre esas pequeñas y, por lo tanto, elásticas unidades resolvía el problema de la adaptación mutua del modo más satisfactorio. Cualquier intervención ocasional del Estado en favor de algún interés creado no podía sino perturbar esa forma de adaptación mutua. En la esfera social, la mejor preparación para esos tipos innovadores parecía ser la experiencia de la vida, lo cual, en términos sociológicos, no es otra cosa que aprender la conducta correcta en un mundo que se autoadapta.

Pero así que las pequeñas unidades elásticas dejaron el lugar a grandes organizaciones económicas, y los individuos aislados a grandes asociaciones tales como los sindicatos, y así que la ayuda de sí mismo es sustituida por grandes organizaciones como los servicios sociales (cosas todas demasiado rígidas para que se adapten espontáneamente), la pregunta disyuntiva no es ya: "¿Planeación o *laissez-faire*?", sino intervención con o sin coordinación o a base de un plan bien concebido. Así, el problema se convierte gradualmente en éste: ¿Cuál es nuestro concepto exacto de la coordinación?

Aquí otra confusión oscurece el verdadero sentido de la planeación. Es el espíritu burocrático y militarista de los estados totalitarios el que en la práctica interpreta inconscientemente la coordinación como equivalente a conformidad o sumisión.

Hay una razón sencilla por la cual, a la larga, la sociedad en gran escala no puede subsistir si fomenta sólo la conformidad. Fue Durkheim quien por primera vez señaló la división social del trabajo: que sólo sociedades muy sencillas, como las de los primitivos, pueden funcionar a base de la homogeneidad y la conformidad. Pero cuanto más compleja se hace la división social del trabajo, más necesita la diferenciación de tipos. La integración y unidad de una gran sociedad no se consigue con la conducta uniforme, sino por la mutua complementación de las funciones.

En una sociedad muy industrializada, los diferentes grupos sociales dependen unos de otros de muchas maneras: el agricultor, por ejemplo, necesita al trabajador industrial como consumidor y como productor; el obrero necesita al director, y la dirección necesita al científico y al educador.

¿Cuál es el significado de este concepto sociológico de la planeación y la coordinación? Hoy tengo que limitarme a sus características generales, dejando la presentación de detalles para las investigaciones, más empíricas, de las conferencias siguientes.

En primer lugar, la coordinación no significa necesariamente coordinación de "paso de ganso". Es perfectamente posible coordinar la variedad.

En segundo lugar, la coordinación no significa crear hechos nuevos por órdenes burocráticas, sino el uso de las indispensables fuerzas espontáneas de la sociedad para fomentar ciertos objetivos deseables. Significa la armonización de todas las fuerzas espontáneas y vitales de la sociedad, previendo los modos como probablemente actuarán y la constante correlación de las adaptaciones necesarias.

Pero hay diferencia entre que yo quiera reemplazar las fuerzas espontáneas por órdenes y que disponga los estímulos sociales de tal suerte que se equilibren unos a otros.

En tercer lugar, este concepto de la coordinación no implica la supresión de la individualidad, sino, más bien, implica diferenciación, proporcionándole el espacio en que pueda desarrollarse y los estímulos sociales que regularmente la fomentan.

Así que presentamos la tarea de este modo, surgen inmediatamente nuevas cuestiones:

1. ¿Es totalmente posible influir en la personalidad y fomentarla por medios sociales? ¿No es la personalidad algo que se tiene o no se tiene? *2.* Si ello es posible, ¿sabemos algo de las fuerzas y las situaciones sociales que favorecen la diferenciación y el desarrollo de una personalidad original bien marcada?

En cuanto a lo segundo, será tarea de mis conferencias demostrar con ejemplos empíricos que la sociedad, en el curso de su historia, funcionó con fuerzas y estímulos sociales que fomentaban la individualización, y así que se suprimía alguno de ellos desaparecía el tipo humano correspondiente

También en este respecto hallaremos una diferencia entre las sociedades planeadas y las no planeadas, en que anteriormente era cosa de azar el que actuasen en libertad o no las fuerzas sociales que fomentaban la individualización; y si alguna vez tenía lugar alguna manipulación de esas fuerzas, el estímulo era más bien de carácter privado y puramente fortuito.

En contraste con lo anterior, en las sociedades planeadas del futuro se hace gradualmente necesario adquirir un conocimiento detallado de la operación de las fuerzas que favorecen la individualización y disponer esos estímulos sociales de suerte que sirvan no sólo a necesidades locales particulares, sino a los objetivos centrales de una comunidad planeada.

No comenzaré hoy por exponer los conocimientos ya recogidos por la sociología concernientes a las fuerzas sociales que favorecen la individualización. Tal exposición sería absolutamente inútil mientras sigamos concibiendo la personalidad de acuerdo con la tradición liberal.

Esto quiere decir que antes de proseguir nuestro estudio

debemos tener conocimiento del hecho de que la mayor parte de nuestras ideas relativas a la naturaleza y funciones de la personalidad parten de supuestos que no son tanto resultado de un examen crítico como expresión de deseos e ideales inconscientes.

Yendo aún más lejos, uno de los conocimientos más interesantes que hemos adquirido en los últimos decenios es que cada época parece elaborar una serie de conceptos que en cierto grado se limitan a aquella época particular porque están de acuerdo con sus tendencias inconscientes. Así, algunos de los ideales básicos de nuestra generación parecen estar aún vinculados a la filosofía del liberalismo, y parecen cada vez más discutibles a medida que avanzamos en una época de lo que puede llamarse nuevo colectivismo.

Mientras la época liberal tendía a sobrestimar el papel del individuo en la sociedad, la tarea de la época nueva parece consistir en formular de un modo más completo los aspectos sociales de los mismos problemas.

Pero es también una de las complicaciones del proceso histórico el que los hechos fundamentales de una época nueva sean advertidos sólo por quienes están dispuestos a aprender de ellos y que gradualmente se van librando de las hipótesis de la época en decadencia, las cuales actúan como prejuicios que dificultan la actitud nueva respecto de los hechos en cuestión.

Como esta primera conferencia ha de ser dedicada inevitablemente a despejar el terreno, después de este estudio de la significación sociológica de la planeación, permítaseme ahora examinar la significación sociológica de la personalidad en contraste con la interpretación liberal.

Como ya he dicho, no hay nada más intrincado ni más incitante para el estudioso de la historia que observar cómo una época nueva abandona sus conceptos viejos, y cómo nuevos axiomas e hipótesis, juntamente con los cambios de la estructura social, limpian el terreno para nuevos tipos de experiencia. La psicología parece ser una de las disciplinas en que primero se refleja la naturaleza cambiante de la estructura social, cosa no del todo sorprendente si recordamos que el psicólogo es también un miembro de la sociedad, y las actitudes psicológicas a través de las cuales ve a sus prójimos están influidas siempre por las relaciones que prevalecen en su sociedad.

Tomemos el hecho, por ejemplo, de que el tipo viejo de psicología se basaba en la "intuición introspectiva" o en la "descripción pura", mientras que ahora prevalecen la medida de las actitudes y la observación detenida de la "conducta manifiesta". ¿No corresponde este cambio a la transición de los pequeños grupos directivos y de la importancia que concedían

al individuo, tal como prevalecían en la época del liberalismo, a una sociedad de masas organizada? En los primeros, las personas se conocían muy bien unas a otras y tenían tiempo de interesarse unas por otras; en la última, la necesidad de organizar grandes masas determina el carácter de las relaciones humanas. El número de relaciones administrativas y de negocios ha aumentado, y el conocimiento de la conducta media manifiesta y de las normas uniformadas se ha hecho para la sociedad más importante que las cualidades y los defectos de los individuos de un círculo limitado.

Siendo ello así, podemos esperar que las tendencias nuevas de la vida social se reflejen también en la psicología moderna. Realmente, en contraste con el anterior concepto liberal del yo, la psicología contemporánea está elaborando de un modo totalmente inconsciente un nuevo concepto de la psique correspondiente a la actitud de la sociedad planeada. No quiere esto decir que la nueva psicología niegue la existencia de la personalidad, sino simplemente que descubre aspectos de ella que no habían sido observados antes y encuentra explicaciones nuevas para su génesis.

1. El concepto contemporáneo del yo es en muchos aspectos la emancipación gradual de la idea griega de entelequia. Según ésta, el alma es una entidad en desarrollo y la personalidad adquiere su propia forma sólo porque le es inherente desde el principio mismo. En comparación con esta rígida idea de preexistencia, el concepto evolucionista del yo (tal como prevaleció en el punto de vista típico de la época de la Ilustración y del liberalismo) es un paso importante en dirección contraria. En la idea evolucionista, aunque el desarrollo descansa aún sobre el crecimiento inherente a la personalidad, interviene mucho más el ambiente, ya que actúa por lo menos como un factor liberador. Ciertas potencialidades no pueden realizarse sin determinados estímulos ambientales.

2. En este aspecto la teoría de la predestinación y la de las cualidades innatas no son más que variaciones del mismo tema. Y la idea teológica de la predestinación no cambió fundamentalmente cuando una época posterior dominada por las ciencias naturales convirtió la formulación metafísica originaria de la preformación en la idea de la herencia biológica.

3. Para completar este cuadro de la visión liberal, hay que añadir la importancia que concedía al *grande hombre*, que no es más que otra y más heroica elaboración de la idea de la autosuficiencia de la personalidad.

La teoría del grande hombre como verdadero forjador de la historia aparecerá por lo general en sociedades que ofrecen a unos pocos posibilidades de ascender rápidamente en la escala social. En consecuencia, esos tipos de sociedad serán

impresionados por la aparición del hombre que se lo debe todo a sí mismo. Los *condottieri* y los grandes banqueros del Renacimiento, así como los magnates de los negocios de la época liberal, tienden siempre a interpretar su vida en términos heroicos.

En contraste con eso, un líder sindical, por ejemplo, que asciende en la escala social no como un individuo, sino respaldado por toda una clase, aun cuando llegue a una posición muy elevada, seguirá siendo consciente de las fuerzas sociales que crearon aquella posición. Las declaraciones típicas hechas por personas inconscientemente dominadas por el concepto heroico son del tenor siguiente:

"La persona apta se abrirá camino en cualquiera circunstancia."

"La personalidad no puede hacerse, es innata."

Hay muy pocos entre nosotros cuyo razonamiento no esté dominado aún por los restos de esos tipos de ideas.

Si prestamos cuidadosa atención a esas declaraciones, resulta evidente que esa supervaloración heroica de las facultades del hombre prominente expresa los ideales de una época, y no sus experiencias sometidas a prueba crítica. Conceptos como el del héroe, del gran individuo, son símbolos que expresan deseos profundos, estímulos para los tipos innovadores, y como tales son de la mayor importancia práctica, pero no pueden tomarse por conocimientos sociológicos. El desarrollo ulterior del concepto de personalidad consiste, pues, en parte, en una modificación de esa supervaloración de su independencia y de la idea de la predeterminación absoluta.

El examen crítico de las actitudes predominantes en la época liberal revela cómo el hombre instruido de la pasada época del liberalismo era propenso a la introversión y la contemplación, lo cual le hacía con frecuencia ciego para el ambiente. El precio que aquel tipo de pensador tuvo que pagar por los maravillosos progresos que hizo en el arte de la autoobservación, tal como se manifiestan en la filosofía idealista, fue su ceguera para los detalles del ambiente.

4. Una vez rota la costumbre de pensar de acuerdo con la predeterminación, no fue sino un paso consecuente en la misma dirección el intento de la psicología científica de definir de nuevo los instintos. Se revisaron los hechos observados, se hicieron hábiles experimentos para demostrar que la antigua teoría de los instintos preformados era parte integrante de la idea general de la evolución autónoma desde dentro. Muchas acciones que anteriormente eran consideradas reacciones instintivas innatas se demostró que eran reflejos condicionados (hábitos creados socialmente). En consecuencia, para el psicólogo contemporáneo ya no hay instintos formados de ante-

mano en el hombre, sino sólo vagas tendencias instintivas innatas que reciben forma y carácter por la constante influencia del ambiente.

5. Otra raíz de la teoría del carácter autónomo del alma y de la personalidad se encuentra en el hecho de que la filosofía de la época liberal, representada por el idealismo y el romanticismo, era una filosofía de sectores intelectuales introvertidos. Particularmente en Alemania, éstos habían sido excluidos de la actividad política práctica y, por lo tanto, no habían tenido nunca oportunidad para combinar la autoobservación con la acción práctica y rastrear las ramificaciones de la acción recíproca entre la mente y su ambiente social. Hay innumerables ejemplos que revelan que cuando todo un sector social es excluido de la acción política y su actitud predominante se hace introvertida y contemplativa y es trasmitida a la generación más joven por nacimiento y educación, ese estado de cosas sigue siendo inconsciente y todas las influencias recibidas del ambiente general son o bien automáticamente ignoradas o bien desvaloradas.

De aquí que no sea una mera coincidencia que la primera ruptura radical con esa psicología introvertida e introspectiva ocurriera en la filosofía norteamericana. El pragmatismo, desarrollado por James primero y después por Dewey, y el behaviorismo, que llevó algunos aspectos de esa filosofía a su último extremo, representan una ruptura con la tradición platonizante que había dominado en gran medida la vida académica europea. No es mera coincidencia que esta filosofía de la extraversión haya nacido en los Estados Unidos, tierra de los *pioneros*, donde la experimentación con un mundo nuevo condujo a una especie de activismo como actitud natural ante la vida, y donde un círculo cerrado de intelectuales y académicos no empezó a existir hasta más tarde y aun entonces en una forma mucho menos exclusiva de la que había tomado en la Europa continental. Análogamente, tampoco es una coincidencia que un duplicado europeo del pragmatismo se desarrollara en un ambiente no académico, esto es, en el marxismo, el cual tuvo después cierto efecto estimulante sobre el pensamiento académico. La evolución posterior que llevó del marxismo a la sociología del conocimiento, también contribuyó esencialmente a discutir la perspectiva introvertida desde la cual el yo aparece exclusivamente como una entidad totalmente desinteresada de la realidad social.

El pragmatismo y el behaviorismo tienen mala reputación en Europa, en parte porque siempre son muy mal expuestos, pero también porque son un reto inquietante dirigido contra actitudes introvertidas y contemplativas hondamente arraigadas, que dominaron la filosofía académica del liberalismo.

Ciertos aspectos de estas filosofías (el pragmatismo y el behaviorismo) sin duda sufren exageraciones y extravagancias; pero es un género improductivo de crítica la que se fija exclusivamente en los excesos de un movimiento en vez de tomar en cuenta lo que es fecundo y nuevo en él. En este sentido, considero una necesidad urgente la revisión del juicio europeo usual sobre el pragmatismo y el behaviorismo. Si adoptamos esta actitud y subrayamos los elementos positivos del pragmatismo, del behaviorismo, del marxismo y de la sociología del conocimiento, podremos decir que la hazaña de esos movimientos consistió en que fueron capaces de demostrar que la evolución de las actitudes mentales, y aun las del conocimiento, no tiene lugar en el vacío, sino que está íntimamente vinculada a la acción. Es la acción la que modifica el pensamiento, son la resistencia y los obstáculos exteriores los que nos hacen darnos cuenta del objeto y nos obligan a una readaptación constante, es la resistencia y el antagonismo lo que realmente produce el desarrollo de la personalidad. Así, paso a paso, a una esfera de supuesta determinación interior la reemplazó la observación de la importancia de los contactos externos.

Podemos seguir en detalle la influencia de esta nueva actitud sobre el estudio de la historia de las ideas políticas, y también de las ideas en general. Tuvo lugar algo parecido a una revolución copernicana cuando se intentó investigar el funcionamiento y desarrollo de la mente en sus relaciones con los procesos y las actividades colectivas. Así, la antropología funcional realizó algo nuevo en el estudio de los pueblos primitivos cuando siguió cuidadosamente la pista, hasta llegar a su ambiente social, de todo lo que anteriormente había sido tratado de una manera abstracta, como los mitos, las costumbres y las formas de pensamiento. Esta actitud fue muy parecida a la de la sociología del conocimiento, que trató de explicar el pensamiento en un plano evolutivo más avanzado en relación con la situación y la práctica de grupos, clases, estratos, etcétera. Aquí también, la novedad decisiva consiste en el hecho de que las ideas ya no son consideradas como entidades místicas trascendentes que transforman a los hombres y a las sociedades en y por sí mismas, sino más bien como partes de un proceso constante de adaptación social a circunstancias nuevas. La adaptación del grupo sumada a la adaptación del individuo proporciona la principal clave para la comprensión de las instituciones, los mitos, las actitudes y las ideas. Es captando su función incesantemente mutable como llegamos a comprender su historia y a penetrar más hondamente en su significado. Sin el conocimiento de sus funciones, las ideas pueden ser adoradas con arrobo religioso, o proyectadas, como

en el platonismo, sobre un plano imaginario de eternidad, o entrevistas, como en el neoplatonismo, en la contemplación estética. Pero sólo pueden llegar a tener vida si son experimentadas y comprendidas como modos y medios que sirven a la readaptación de la personalidad individual o del grupo.

Esa captación de la función vital es más difícil de realizar con un pensamiento como el habitual entre nosotros. Tendemos a identificarnos excesivamente con la fase del pensamiento contemporánea nuestra para admitir que el pensamiento, con su aparato conceptual, es él mismo un órgano, un instrumento, que constantemente se rehace para realizar la tarea sin cesar cambiante de la adaptación a la realidad. No podemos rechazar esta idea de la instrumentalidad del pensamiento si reflexionamos sobre sus raíces en la biología y en la historia: sólo se le pueden oponer quienes se resisten a mirar el pensamiento "desde afuera", en su género y funciones dentro de su ambiente, y se limitan a una recepción recta, directa, contemplativa y no funcional de los productos intelectuales.

SEGUNDA CONFERENCIA. LA ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD A LA LUZ DE LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

NUESTRO principal objetivo en estas conferencias es averiguar si la tendencia reciente de la sociedad hacia la planificación será inevitablemente perjudicial para el desarrollo de la personalidad. A primera vista, la creación de técnicas para influir en la conducta humana parece aumentar la presión que se ejerce sobre el individuo. Por otra parte, es posible que un uso hábil de técnicas más sutiles dé margen a una mayor delicadeza en el arte del control social; y siempre que los grupos que usan esas técnicas deseen conservar la individualidad de sus súbditos, probablemente habría también menos peligro para la formación de personalidades individuales. Un caudillo primitivo, cuyo único método de control es un látigo, es más probable que perjudique la personalidad de sus vasallos que, por ejemplo, una sociedad democrática que establece una serie de premios sociales como incentivos para que el hombre que trabaja preste por su parte una cooperación espontánea.

Este ejemplo nos recuerda que aun las sociedades del pasado ejercían constantemente un control social sobre sus individuos, aunque indirecta e inconscientemente, y que el problema del poder de la influencia social sobre la formación de la personalidad no es realmente nuevo, pero tiene que ser investigado de nuevo en la situación presente. La diferencia hoy quizá está únicamente en que gradualmente seremos capaces de hablar de esas influencias no sólo en términos generales, sino de especificarlas de acuerdo con nuestro creciente conocimiento de la psicología y de la sociología, y que calcularemos el daño o el provecho que resulte de ellas por métodos empíricos. Mientras mi próxima conferencia estará dedicada a los problemas de la sociología contemporánea que nos permitirán ver más claramente qué efecto pueden ejercer sobre el individuo las diferentes situaciones y procesos sociales, dedicaré esta conferencia a exponer algunos de los resultados de las investigaciones de la psicología contemporánea relativas a la naturaleza de la mente, en especial respecto de su accesibilidad a las influencias ambientales.

Así, pues, trataremos primero de las diferentes clases de canales a través de los cuales tienen que pasar las influencias ambientales para penetrar en la mente, y sólo después trataremos de describir con más exactitud las diferentes circunstancias ambientales en relación con los rasgos específicos que tienden a crear en nuestra vida consciente e inconsciente.

Si tenemos buen éxito en esos objetivos, podremos hablar no sólo en términos generales de "una influencia del ambiente como tal 'sobre' la mente como tal", sino que podremos señalar las influencias ambientales que penetran de un modo definido en esferas definidas de nuestra vida mental. El principal objeto de esta conferencia es, pues, librarnos de la costumbre de hablar de la mente en general, y demostrar que en realidad podemos distinguir diferentes planos dentro de la mente. Procuraremos, además, demostrar que en cada uno de esos diferentes planos actúan diferentes tipos de influencias ambientales. Naturalmente, no concebiremos esos planos como compartimientos estancos, pues hay entre ellos una acción recíproca constante; pero, a pesar de eso, esa clasificación nos ayudará a hacer una descripción bastante adecuada de los procesos en juego, y a seguir las diferentes influencias ambientales en acción a través de cada plano. En mi estudio emplearé casi siempre la terminología psicoanalítica, y esto por tres razones: primeramente, porque es imposible exponer todas las diferentes teorías en una sola conferencia; en segundo lugar, porque puede demostrarse que, en cuanto a los tres planos que distinguiremos, realmente existe un acuerdo de gran alcance entre los psicólogos; y en tercer lugar, porque creo que el psicoanálisis ha ido más lejos, entre los psicólogos, en el desarrollo de un análisis detallado de los procesos que tienen lugar en la mente.[1]

Distingamos, pues, los tres planos siguientes en la mente:

1. Hallamos primero el plano más bajo, donde se originan los anhelos y los impulsos. Esos anhelos e impulsos son los elementos dinámicos de la mente, y son los definitivos iniciadores de todo cambio y de toda actividad mentales. La suma de esos anhelos e impulsos forman lo que los psicoanalistas llamarían el *id*, el ello que me parece ser sólo una parte de un campo más amplio que podría llamarse la "esfera puramente vital" del hombre.

Como veremos más adelante, incluimos también en la *esfera vital*:

a) las *reacciones reflejas* no aprendidas del cuerpo;

b) las *reacciones involuntarias* a los estímulos agradables o desagradables, que pueden llamarse *conducta visceral o fisiológica;* y aun las

c) reacciones automáticas, que fueron aprendidas en otro tiempo, pero el recuerdo de cuyo aprendizaje se ha borrado.

En el *id*, el ello, están los anhelos en su forma más cruda, es-

[1] En la presentación de la teoría del psicoanálisis debo muchísimo a un artículo del Dr. Bibring: "Versuchung einer allegemeinen Theorie der Heilung (2ª parte de un symposium sobre Resultados terapéuticos) en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. XVIII, 1937. Cf. Erich Rothacker: *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig, 1938.

perando a que les dé forma la influencia de los planos superiores de la mente. Nadie ha encontrado un impulso o un instinto en su forma genuina, y lo que vemos de ellos suele ser el resultado de un proceso más o menos sutil de elaboración, bajo la presión de influencias ambientales. Así, hay siempre algo de especulativo en toda descripción del *id*. Hoy en día nos inclinamos a hablar de los instintos como tendencias manifiestas y vagas hacia algún tipo de satisfacción, y no como anhelos muy especificados con finalidades *a priori* bien definidas. Así, en vez de hablar de instintos, hablamos de tendencias, ya que la forma concreta que tomen dependerá de las circunstancias ambientales. En su forma genuina, son inconscientes. Lo principal que les ocurre, aparte de la influencia ambiental, es su aparición y desarrollo desde dentro, por decirlo así. El impulso sexual fundamental, por ejemplo, pasa por diferentes fases, anal, oral y genital, que corresponden al desarrollo del organismo en que actúa. La influencia ambiental se refleja principalmente en ciertas presiones ejercidas desde fuera sobre esos impulsos. Las funciones de control de la mente producen la represión o la liberación, pero su primer origen, la necesidad de esas represiones, hay que buscarlo en las exigencias de la sociedad, en sus tabús y en el código social general de conducta. En cuanto a la intensidad y la velocidad de su reacción, los impulsos están, en su forma genuina, determinados en gran medida por factores hereditarios. Estas cualidades, a su vez, dependen directamente, *inter alia*, de la constitución glandular del individuo, y de la calidad y organización de las células y las vías nerviosas. Las influencias prenatales y de la primera infancia también influyen decisivamente en su funcionamiento. Aunque el propósito del sociólogo sea subrayar con toda la claridad posible la importancia de las influencias ambientales, si conserva su sentido de la proporción no subestimará nunca la importancia de la existencia de esta esfera vital y hereditaria de la mente y sus funciones biológicas.

2. Por encima de la esfera vital de los impulsos fundamentales que acabamos de describir está el segundo plano, el del *ego* o el Yo de los psicoanalistas. El *ego* es principalmente un aparato regulador. Tiene dos funciones. En primer lugar, controla el flujo de las emociones para evitar que la energía libidinosa superflua se adelante al primer término de la conciencia; y, en segundo lugar, tiene que someter a prueba la realidad, es decir, probar si nuestras ideas e imágenes corresponden a la realidad, y si nuestras normas de acción chocan con sus exigencias. Aunque el yo es un aparato de control, sería erróneo pensar que es sólo una cosa racional. El yo tiene, por así decirlo, dos partes, una que está profundamente inmersa en lo inconsciente, y otra que es consciente y racio-

nal. Podemos ver el funcionamiento del yo inconsciente en nuestros sueños, en los cuales aún funciona, aunque en grado menor, como censor de nuestros deseos y nuestras emociones. Lo que es fundamentalmente inconsciente en el yo son los llamados mecanismos a través de los cuales opera. La misión de esos mecanismos es moldear, elaborar y canalizar los impulsos básicos. A ellos se debe la elaboración de nuestros impulsos tal como funcionarán en nuestra vida cotidiana, en nuestro contacto con el mundo. Hay unos diecisiete de esos mecanismos, cuya misión es adaptar los impulsos a la vida social. Proporcionan diferentes alternativas, entre ellas la represión y canalización de la energía superflua, es decir, de la energía que no puede ser empleada en la vida social. Algunos de los mejor conocidos de esos mecanismos son: formación de reacciones, proyección, simbolización y sublimación. Tomemos, por ejemplo, la formación de reacciones. Es pudibundez, de un tipo militante con mucha frecuencia, destinada a reprimir un impulso sexual fuerte dándonos, al mismo tiempo, la oportunidad de tratar materias sexuales de un modo encubierto, lo cual por lo menos libera fantasías que de otro modo sería demasiado insano reprimir. Pero hay el mecanismo de la introyección, mediante el cual la energía agresiva, que de un modo natural fluye hacia fuera, se vuelve contra nosotros y puede convertirse en una especie de placer masoquista con el autocastigo. Una vez establecida esta vía en la primera infancia, determina la formación ulterior del carácter. Pero todo esto ocurre, como hemos dicho, en las tinieblas de lo inconsciente, y la parte inconsciente del yo juntamente con sus mecanismos de control funciona sin nuestra participación consciente. Pero hay otra parte del yo, como ya hemos dicho. Su función es sacar a la luz de la conciencia ciertos elementos del subconsciente y someterlos a un escrutinio racional. La verdadera naturaleza de esta parte del yo es la racionalidad. Es la función organizadora del yo consciente la que produce la conducta intencional y es capaz de asumir responsabilidad. Es evidente que sólo en este plano podemos hablar de la personalidad propiamente dicha, aun cuando nos cuidemos de no subestimar la importancia de la esfera vital de la parte inconsciente de la mente. El yo es un factor activo. Su iniciativa es decisiva. Su control e influencia es el factor guía de la vida mental. Su despertar y fortalecimiento es el objetivo final de toda educación.

3. Pero ¿por qué clase de normas se guía el yo? ¿De dónde las toma? Aquí introducen los freudianos los conceptos del *super-ego* y del *ego-ideal,* que constituyen un tercer plano aún más elevado. Los freudianos consideran este tercer plano como una parte del yo que se ha convertido en un factor indepen-

diente a consecuencia de su desarrollo y diferenciación. El super-yo es en nosotros un factor crítico, un juez estrictamente negativo de nuestras acciones; en tanto que el yo-ideal es más bien la imagen de nosotros mismos en plena perfección y por comparación con la cual medimos nuestras imperfecciones. El super-yo se origina en un proceso subconsciente por el cual nos identificamos, por ejemplo, con nuestro padre, creamos una imagen paterna de perfección y la usamos como criterio de referencia en la lucha del yo con los impulsos que piden satisfacción en su forma elemental. Por extraño que pueda parecer, este super-yo no es tampoco una parte consciente de nosotros mismos, ya que sus elementos más importantes se han formado en la primera infancia y, como ya dije, reflejan exigencias paternales. Así, no sólo estabiliza impulsos infantiles en nuestra mente, sino que perpetúa ideales de generaciones pasadas. Por los mismos mecanismos mediante los cuales nos hemos hecho cargo de dichas exigencias a través de la identificación con nuestros padres, éstos las recibieron de los suyos, de suerte que en su mayor parte son reflejos de edades pasadas. A lo largo de la vida, el super-yo con su yo-ideal puede tomar nuevos elementos y luchar para unificar las ideas viejas y las nuevas; pero sólo muy rara vez ocurre esa transformación en forma de una selección consciente. En consecuencia, si los ideales del super-yo son demasiado rígidos se produce un distanciamiento entre las nuevas circunstancias de nuestro ambiente y los ideales de la edad pasada, y las exigencias pueden convertirse en un impedimento para la adaptación a la realidad.

a) Hay, en primer lugar, influencias inconscientes que actúan en las esferas inconscientes de la mente. Como ya hemos visto, esas partes inconscientes de la mente son los impulsos mismos, o la parte inconsciente del yo con sus mecanismos. Difícilmente es posible una influencia directa sobre los impulsos. En general, son influidos indirectamente a través de las partes inconscientes o conscientes del yo. Hay un proceso constante de educación de los impulsos a través de dichos intermediarios. La parte inconsciente del yo, por ejemplo, está en incesante contacto con influencias procedentes de la realidad. Al actuar de intermediario entre los impulsos y los estímulos ambientales, es el principal agente del intercambio entre el mundo del yo y el mundo exterior. Las influencias más importantes sobre la parte inconsciente del yo son resultado de un proceso de intentos y fracasos, es decir, de tanteo, en el cual desarrolla su poder el yo y se ponen a trabajar sus mecanismos. Como esos procesos de adaptación tienen lugar en su mayor parte como reacciones inconscientes, no podemos hablar en ningún sentido de adaptación consciente. A pesar

de esto, hay indudablemente una correlación entre las situaciones sociales típicas y las respuestas típicas del yo, que hasta ahora no han sido suficientemente identificadas. Aun la elección inconsciente de los mecanismos tiene que depender de algún modo de las circunstancias del medio. Aún no sabemos cómo logra la sociedad inducir al yo en cada caso particular a usar el mecanismo apropiado —sea el de la formación de reacciones, el de la sublimación o el de la mera represión—, pero es un hecho que sociedades diferentes poseen técnicas diferentes de control social, y por lo tanto fomentan o impiden el desarrollo de ciertos mecanismos psicológicos. La sociedad victoriana, por ejemplo, sobreestimó la formación de reacciones: la pudibundez militante de que hablé hace un momento. Merecería la pena averiguar cómo se efectuó eso. En realidad, la tarea que sigue inmediatamente en el campo de la cooperación entre el psicoanálisis y la psicología es observar cuidadosamente el modo como ciertos mecanismos sociales ponen en movimiento ciertos mecanismos psicológicos. Pero sobre este asunto tendré más que decir páginas adelante.

b) Además de esta influencia sobre la parte inconsciente del yo, hay la influencia sobre el super-yo, donde la actuación de influencias sociales es aún más evidente. La creación de ideales e imágenes inconscientes, como la del padre corrector, pero justo, la del buen samaritano, la del caballero, es el método más obvio de impresionar hondamente el espíritu sin someter a una crítica racional los ideales. Como podemos ver, la influencia inconsciente sobre la mente opera muy frecuentemente de un modo simultáneo sobre sus diferentes planos, según las diferentes oportunidades para las circunstancias ambientales.

Será conveniente, por lo tanto, antes de estudiar la influencia consciente, detenerse un poco más en las diferentes formas y métodos adoptados por las influencias sociales inconscientes, ya que no todas las influencias inconscientes son de la misma clase. Las influencias sociales inconscientes tienen lugar de tres maneras:

a) En primer lugar, mediante adaptaciones espontáneas inconscientes a situaciones diferentes. Éste es el método de tanteo que mencionamos más arriba, el cual la mayor parte de las veces tiene lugar en un plano inconsciente, aunque en ciertos momentos se eleva de un modo natural al plano de la experimentación consciente. Pero, aparte del experimento consciente, hay indudablemente un proceso que se desarrolla constantemente, en un plano orgánico, por así decirlo, en que el cuerpo, con sus actividades, con el ello y la parte inconsciente del yo, realiza adaptaciones al medio sin someterlo a un criterio de racionalidad, sin apelar al juicio consciente.

Ésta es la esfera en que tiene lugar la suave entrada del ser vivo en su propio medio, donde se realiza aquel tipo de equilibrio orgánico entre las condiciones de vida y las adaptaciones internas que llamamos "saludable". Ésas son las profundidades hasta ahora inexploradas, cuyos productos concretos pueden estudiarse en los usos y costumbres de las diferentes tribus, grupos y clases en que la naturaleza del lugar y del medio histórico juegan un gran papel. Es en esta esfera de la subconsciencia donde encuentra dificultades el emigrante para adaptarse a su nueva vida. Se sentirá un extraño, a menos que ya haya empezado a compartir este tipo inconsciente de experiencia de la vida y las formas de adaptación que son peculiares a la nueva comunidad.

b) Pero no es sólo mediante el proceso de tanteo como tiene lugar esta influencia inconsciente. Hay otra influencia sobre la mente que no sólo es inconsciente, sino también casi mecánica. Es la que llamamos creación de reflejos condicionados y formación de hábitos. En ellos, se establecen contactos con el mundo exterior en que no intervienen para nada decisiones conscientes nuestras. Mediante ellos pueden crearse reacciones automáticas, y, según los experimentos hechos por behavioristas, así como esas reacciones fueron creadas originariamente sobre formas mecánicas de condicionamiento, así también pueden ser descondicionadas (podemos librarnos de fobias y de malos hábitos) y recondicionadas. La idea de las clínicas de costumbres se basa en la posibilidad del condicionamiento inconsciente o del condicionamiento de ciertas esferas de la mente por acción clínica. Hay una controversia muy interesante acerca de si los descubrimientos de Pavlov, y los de los behavioristas en general, son conciliables con las hipótesis de la psicología de lo profundo, y en particular con las de los psicoanalistas. Nosotros explicaríamos las formas más importantes de conducta como reacciones mecánicas. No puede dudarse que hay esferas mecánicas en el organismo mental y en el corporal que reaccionan como autómatas. Pero si yo quisiera resumir el resultado de esa controversia, diría que indudablemente hay procesos automáticos, pero que están encastrados en un ambiente emocional, una perturbación del cual impedirá que el automatismo funcione. Los perros de Pavlov son buenos sujetos para el condicionamiento únicamente si está en orden su estado emocional general.

c) Aparte del procedimiento inconsciente de tanteo, y aparte del condicionamiento mecánico, al cual pertenecen la formación de hábitos y la disciplina, hay una tercera forma de influencia ambiental): la sugestión y la hipnosis. Cualquiera que sea su exacta naturaleza, es un hecho, definitivamente, que podemos actuar parcial o totalmente sobre la mente me-

diante la sugestión y la hipnosis, que elimina su facultad crítica. Gran parte de la guía social, en cuanto diferente de los procesos espontáneos de tanteo y de formación de hábitos, se basa en esas influencias sugestivas. Hay ciertas situaciones sociales en que las emociones de las masas se manejan más fácilmente y se deja rienda libre a esas influencias sugestivas.

Después de haber tratado con alguna extensión las influencias inconscientes, veamos ahora el influjo de la sociedad sobre la parte consciente de la mente, o sea la parte consciente del yo. Hay, indudablemente, un número considerable de esas influencias aún no muy distintamente observadas. Deseo limitar mi estudio a cuatro de ellas. La sociedad influye en la parte consciente de la mente en cuatro formas:

a) mediante el método de la adaptación inteligente por parte del individuo;

b) mediante el aprendizaje;

c) mediante la educación deliberada, a la cual pertenecen la reeducación y la posteducación; y

d) mediante el psicoanálisis.

También en esto creo yo que la forma más natural y genuina es la primera, la adaptación inteligente. Es, por decirlo así, una prolongación del proceso de tanteo, pero ahora a la luz de principios conscientes que, si se aplican sistemáticamente, pueden llevar a hallazgos totalmente nuevos en el campo de la conducta. La necesidad de una adaptación inteligente mejor que inconsciente se hace manifiesta cuando circunstancias nuevas hacen inútiles las formas inconscientes de adaptación. En tales circunstancias, tiene que entrar la iluminación ocasional proporcionada por la crítica y el análisis de factores conscientes y racionales. La elaboración sistemática de esa técnica racional y consciente en los asuntos humanos es la promesa de una posible solución de las inadaptaciones sociales e individuales que son una característica de nuestro tiempo. Sólo si adquirimos la costumbre, como hicimos en nuestras relaciones con la naturaleza, de resolver nuestros problemas psicológicos y sociales en el plano de la autocrítica y del análisis racional conscientes, puede esperarse que hagamos frente a la nueva situación creada por la sociedad contemporánea. La técnica de aprender de nuestra experiencia a la luz del pensamiento consciente y racional es el modo más satisfactorio de tratar las influencias que llegan a nuestra mente desde el mundo exterior.

Si hacemos una distinción entre adaptación inteligente y aprendizaje, quizá implique cierta repetición de términos, ya que el verdadero aprendizaje no es otra cosa que la adaptación inteligente de nuestra mente a la naturaleza y a la socie-

dad. Si, no obstante, hablamos del aprendizaje como si fuera algo diferente, es porque en una civilización muy desarrollada, no podemos someterlo todo a prueba concretamente como una experiencia personal, y en consecuencia hay una gran cantidad almacenada de conocimientos adquiridos colectivamente, cuya incorporación y asimilación personales es materia para una técnica especial. Aunque el aprendizaje en sus partes esenciales está enraizado en el lado racional del yo, sería erróneo concebirlo como una actividad puramente intelectual, porque todo aprendizaje efectivo tiene que vincularse a los intereses instintivos y emocionales del aprendiz. Descubrir esos intereses, operación frecuentemente conectada con la creación de recompensas sociales o espirituales, es una parte del proceso de aprendizaje.

En tercer lugar, debemos mencionar lo que llamamos educación deliberada. Aparte de la constante influencia sobre los diferentes planos inconscientes del yo, que ya hemos descrito, hay una educación deliberada de la mente. Cuando se han formado hábitos y se han condicionado gustos y aversiones, se adquiere cierta facilidad para el uso de la experiencia y del procedimiento del tanteo. Pero todavía no tenemos lo que podría llamarse una educación completa de la mente. Aún queda por hacer la tarea de organizar esos pedazos de materiales y conocimientos adquiridos en un todo orgánico. La forma más sencilla de esa organización tiene lugar mediante el super-yo y el yo-ideal, que, como ustedes recordarán, pueden ser completamente inconscientes. Aun así, la función del super-yo y del yo-ideal es trabajar como un agente organizador en el mundo de la formación de la personalidad. Pero nuestra educación deliberada significa más que eso. Se basa en la creación de una conciencia en la que el sistema de principios que se considerarán como reglas de conducta, la jerarquía de los valores por los que queremos guiarnos, son sometidos a nuestra crítica reflexiva. La educación deliberada es una ordenación de estímulos de tal suerte que se obtenga un yo individual responsable que sea a la vez capaz de discernir el bien del mal, las influencias saludables de las insanas, y de revisar los valores de su ambiente y modificar gradualmente su conducta de un modo apropiado.

Si hacemos una distinción entre educación deliberada y psicoanálisis, que es la última forma de influir en los diferentes planos del yo, es porque en el psicoanálisis se ha descubierto una técnica por la cual podemos actuar con más o menos éxito sobre los diferentes planos de la mente, y con ello producir cambios que de otro modo nunca, o sólo de vez en cuando y al azar, se producirían por la acción de los otros procedimientos que hemos descrito. El análisis es una ope-

ración por la cual se restablece el equilibrio perturbado entre las partes conscientes e inconscientes de la mente del individuo, y éste queda capacitado una vez más para hacer frente a la tarea de la adaptación día a día a su ambiente. Su influencia puede ser dirigida, por ejemplo, sobre el yo, en cuyo caso puede tratar de modificar el funcionamiento de sus mecanismos, de debilitar o reforzar su control. Puede tratar de actuar sobre el subconsciente llevando a la conciencia material disociado desde el subconsciente, el cual tiene que ser reasimilado de un modo saludable. Pero también actúa en el plano del super-yo y del yo-ideal inconscientes, sometiéndolos a la crítica reflexiva del yo. Por ejemplo, la curación consiste muchas veces en hacer ver al paciente que el ideal paternal inconscientemente aceptado, de que ya hemos hablado, es demasiado severo y le impide hacer una adaptación sana a la realidad. En este caso, una exigencia demasiado abstracta por parte del yo es reemplazada mediante el análisis por normas sociales más sanas y razonables. Por prometedor que sea en su futuro desarrollo, todavía no está suficientemente generalizado para considerarlo como una de las técnicas consagradas por las cuales la sociedad moderna influye en la psicología del individuo. De vez en cuando se le usa como un remedio, pero no es una técnica corriente y consagrada para influir en la conducta humana.

Aunque mi descripción necesariamente ha sido breve, quizá logre demostrar que la formación de la mente tiene lugar en diferentes planos, que el condicionamiento mecánico es por lo menos tan importante como la adaptación por tanteo, y que esta última puede realizarse con un grado mayor o menor de conciencia. Por lo general ignoramos la riqueza de formas en que se verifica la influencia inconsciente y consciente sobre la mente, y cuán dispersos están los puntos de ataque del ambiente sobre la mente. En lo que sigue no trataremos, naturalmente, de todas las que entre ellas pueden llamarse "sociológicas". Hubo un tiempo en que nos inclinábamos a pensar que la formación de la personalidad se debía principalmente a influencias educativas deliberadas, del padre sobre el hijo, por ejemplo, o del maestro sobre el discípulo, etc. Pero según hemos visto esas influencias educativas deliberadas son sólo un grupo entre las numerosísimas influencias ambientales que tienen por lo menos la misma importancia en la formación de la personalidad. Uno de los descubrimientos más decisivos de nuestra época es que la educación social es aún más poderosa que la educación formal, y que el valor educativo de una estructura social cambiante nunca ha sido suficientemente estimado. Cuando hablamos de educación social nos referimos a la educación que resulta del hecho de que la sociedad, a

través de sus relaciones y de su misma textura, está moldeando constantemente nuestra personalidad. Si tuviera que decir lo más brevemente posible lo que significa la educación, diría que ya no pensamos que la educación de la personalidad pueda emanar de un solo foco, la sala de clase por ejemplo, sino que la personalidad es resultado del ambiente social y es en gran medida consecuencia de la interacción social. La tendencia más prometedora en educación es la que sustenta un punto de vista sociológico, que concede la mayor importancia al meticuloso diagnóstico del ambiente social y a la elaboración acabada de las influencias que actúan sobre él. La formación de una personalidad consiste quizá esencialmente en crear reacciones a las influencias que actúan en nuestro ambiente, y en ocasiones el cambiante papel de la persona en el ambiente es más importante para su formación futura que cualquier cambio real de ese mismo ambiente. Según la sociología contemporánea, los tipos de caracteres se desarrollan primordialmente mediante la participación en diferentes grupos y relaciones sociales. Pero esas relaciones sociales ya no se formulan, como dije, en términos abstractos. El gran progreso de la sociología está en el hecho de que todas las diversas relaciones sociales que anteriormente pasaban inadvertidas han atraído ahora la atención de los científicos, quienes pueden en la actualidad no sólo identificarlas una por una, sino diagnosticar su posible acción sobre la personalidad. Creo que aun esta esquemática descripción puede haber llevado a ustedes la impresión de que nuestros métodos anteriores de influir en la mente o de movilizar sus fuerzas estaban en una fase casi infantil. En general ignorábamos lo que en realidad estábamos haciendo, y con mucha frecuencia concentrábamos nuestro ataque sobre un solo plano, dejando al azar el que los resultados así obtenidos fuesen destruidos en otro plano del yo. En nuestro intento para transformar al individuo en la dirección deseada, solíamos fracasar porque nos contentábamos con influir en las partes conscientes del yo. Pensábamos, por ejemplo, que con la prédica y la instrucción podíamos modificar el conjunto de la personalidad. Hoy estamos aprendiendo que la instrucción es sólo una parte de un condicionamiento y un recondicionamiento totales, y que será ineficaz a menos que la destrucción de los viejos hábitos y la penetración en nuestro super-yo modifiquen el viejo ambiente emocional.

La psicología está en camino de descubrir las diferentes entradas de acceso a la mente. Al mismo tiempo nos dice cómo distinguir los diferentes planos funcionales. La educación (individual y social) se va convirtiendo en una estrategia, y todos los grupos que se esfuerzan en ejercer influencia están aprendiendo y seguirán aprendiendo de ella. El desarrollo de esa

estrategia no es ni bueno ni malo en sí mismo y, como el de todas las técnicas, su valor depende del propósito a que se aplique.

Hemos hablado hasta ahora de los diferentes canales por donde tienen que pasar las influencias ambientales. Las conferencias siguientes estarán dedicadas al estudio de situaciones y procesos locales específicos en su actuación sobre la mente, y trataremos de apreciar su efecto sobre la formación de la personalidad.

Será conveniente, antes de entrar en la próxima conferencia, decir unas palabras sobre lo que entendemos por personalidad. Es evidente que tampoco aquí podremos hacer otra cosa que apuntar algunas insinuaciones y que no podemos ofrecer una solución completa del problema. Pero tengo la esperanza de que basten para evitar que el estudio sea excesivamente vago. Para que ustedes puedan apreciar la dificultad de definir la personalidad, sólo quiero decir que uno de los escritores más recientes sobre el tema, Allport, distingue cincuenta sentidos de esa palabra en su uso corriente y en el científico. Para nosotros, en primer lugar, la palabra "personalidad" significa exactamente singularidad, o ser diferente. Si planteamos el problema de si la sociedad planeada no perjudica a la existencia de la personalidad, seguramente tenemos presente ante todo la idea de la individualización; es decir, que tememos la excesiva uniformidad que la reglamentación puede imponer a los individuos. Pero es obvio que éste es sólo un aspecto de la significación de esa palabra. Hasta las hojas de un árbol son todas individualidades, en el sentido de que ninguna de ellas es exactamente como todo el resto ni como ninguna otra de ellas. Pero seguramente no nos sentiríamos satisfechos con una sociedad que permitiera una gran diversidad, pero diversidad meramente en un sentido biológico. El problema de la formación de la personalidad sólo puede estudiarse en la esfera en que el comportamiento* se está organizando en conducta.** Aquí, entenderemos por "personalidad" aquel tipo de organización de la mente, específico para cada individuo, por el cual, mediante su interacción mutua con el ambiente, desarrolla un tipo de organización interior que es único en sí mismo. Es esta singularidad en el plano de la formación de la personalidad lo que cuenta. Esa singularidad se expresa en la forma específica de nuestra organización de los materiales de la experiencia, en la reorganización de nuestros sistemas de hábitos, en la realización de acciones nuevas y la creación de normas nuevas de trabajo, en el desarrollo de la ca-

* En el texto *behaviour*, palabra que no implica dirección consciente de las acciones. [T.]

** En el texto *conduct*, palabra que implica la idea de dirección consciente. [T.]

pacidad para tomar la iniciativa y asumir la responsabilidad, y en la de reflexionar y penetrar mentalmente donde otros no hacen más que embarullarse. En este sentido es una afirmación correcta la de Anderson según la cual la personalidad es por sí misma una forma de adaptación; lo cual quiere decir que sólo hallarán ustedes individualización y personalidad individuales donde el orden social mismo necesite el tipo innovador —el tipo que es diferente— y lo cree para sí mismo produciendo el medio adecuado para su desarrollo y haciendo que actúen sobre las mentes de sus individuos influencias de una clase específica. En las futuras conferencias nuestra tarea consistirá, por consiguiente, en descubrir cómo las viejas sociedades no reglamentadas fomentaban, mediante sus procesos sociales, diferentes elementos de la que acabamos de llamar una personalidad desarrollada. Únicamente si llegamos a saber más acerca de eso podremos preguntarnos si una sociedad planeada, adecuadamente organizada, nos proporcionaría campos sociales de oportunidades que en realidad fomenten la personalización. Nuestra próxima tarea, pues, consistirá en aprender más acerca de la naturaleza del proceso social actual y su efecto sobre la formación de la personalidad.

TERCERA CONFERENCIA. INFLUJO DE LOS PROCESOS SOCIALES SOBRE LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD A LA LUZ DE LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORANEA

QUIZÁ una de las principales razones por las cuales las sociedades planeadas de nuestros días confían sobre todo en las reglamentaciones, las órdenes y los mandatos centrales, sea que no poseen aún el conocimiento de la sociedad y del comportamiento humano que les permitiría usar las fuerzas espontáneas de la sociedad y restringir la intervención a los campos en que son necesarios la guía y el control.

En *The Polish Peasant*, valioso libro de Thomas y Znaniecki, hallamos una observación muy inteligente sobre el origen de la actitud mágica de los pueblos primitivos. Según los autores, la actitud mágica es un intento de coaccionar a la naturaleza del mismo modo que en situaciones decisivas coaccionaban al hombre. De esta suerte, la norma de la coerción penetró aun en el reino de la naturaleza. Incluso cuando supongamos que no es ésta la única explicación del origen de la magia, indudablemente es un factor importante en su evolución.

Esa idea nos proporciona un punto de vista correcto para nuestro problema, porque la actitud mágica no fue abandonada sino cuando el hombre aprendió otro modo de dominar a la naturaleza, a saber, descubriendo las leyes que regulan su comportamiento. El mismo proceso de pasar lentamente de la coacción a la comprensión puede observarse en la educación, salvo que aquí encuentra mayor resistencia y aún no está terminado. Sin embargo, es un hito en el camino del progreso pedagógico hallar algún medio de reemplazar una orden por el hecho de poner al niño a experimentar con una situación y a que por sí mismo haga lo que debe hacerse. Es mejor hacer ver al niño que se hará daño jugando con fuego o con un cuchillo, que prohibirle hacerlo.

Hasta ahora sólo hemos conseguido efectuar esa sustitución del mandato en pocos campos relativamente, y este fracaso está íntimamente vinculado a nuestra incapacidad para controlar el ambiente social en que tiene lugar la adaptación, y también a nuestra falta de conocimientos sociológicos, que proporcionan información sobre las principales relaciones mutuas entre el comportamiento humano y las situaciones. La falta de una ciencia de la sociedad nunca fue más perjudicial que en nuestra época. Para las sociedades del pasado el conocimiento de la sociología habría sido casi un lujo, ya que no

tenían el poder necesario para aplicar sus resultados a la regulación de los procesos sociales. Pero hoy lo cierto es lo contrario. El hombre tiene con frecuencia el poder político, pero no los conocimientos que pueden impedir el mal uso de ese poder. Sólo podemos reemplazar el concepto de un gobierno centralista basado en el mando por el concepto de una planeación basada en el uso de las fuerzas espontáneas de la sociedad, si conocemos la naturaleza de esas mismas fuerzas sociales.

A este fin, espero dar hoy algunos ejemplos de la importancia de los factores sociales en la formación de la personalidad, tal como actuaron en la sociedad liberal, no reglamentada, y espero que resultará evidente que ese conocimiento podría ampliarse si dedicásemos a su estudio tanta energía como al de los fenómenos físicos.

Si están ustedes de acuerdo con lo que dije en mi primera conferencia, a saber, que es inevitable alguna forma de planeación y que debemos sacar de ella el mayor provecho posible, y si ustedes advierten que a la larga una gran sociedad industrializada no puede funcionar sin individualización, y más aún si están ustedes de acuerdo en que la forma correcta de planear no supone conformidad, sino que más bien usa la adaptación espontánea a situaciones controladas, entonces también estarán ustedes de acuerdo en que tenemos que dirigir nuestra atención a aquella parte de la sociología que estudia las condiciones sociales de la individualización.

Al describir una época histórica o una sociedad, el científico de la sociedad no se contentará con aceptar el objeto de sus estudios como una totalidad mística; es necesario, por el contrario, investigar y analizar los diferentes factores y situaciones y las mutuas relaciones entre ellos que constituyen el amplio y abigarrado cañamazo de la configuración particular. Sólo a través de esa actitud analítica podremos ver cómo puede conseguirse la aparición y desarrollo de la personalidad diferenciada en una sociedad planeada.

Después de la primera conferencia no es necesario refutar los dichos en boga según los cuales "el individuo forma su propia personalidad" y "el Renacimiento y la época liberal debieron sus grandes personalidades al feliz azar de que nacieran al mismo tiempo muchos grandes hombres". Aun cuando no neguemos la importancia de la herencia biológica, podemos decir que debió de haber situaciones sociales y conjuntos de factores que favorecieron la aparición de aquellos hombres. Sólo mediante una actitud analítica, descomponiendo el concepto místico de la singularidad de una época en una suma de factores y situaciones menores, podremos resolver el enigma de cuál debe ser la naturaleza de las configuraciones sociales

en una sociedad planeada para asegurar la aparición y el desarrollo favorable de la personalidad diferenciada.

Mi tarea consiste en reemplazar esas fábulas sobre épocas propicias a la individualización por el empleo de los resultados de observaciones analíticas y empíricas, para descubrir las relaciones entre las situaciones externas y el desarrollo de la personalidad humana. Y aunque sé muy bien que nuestros conocimientos en esta esfera están en la infancia, espero convencerles a ustedes de que hay acumulada mucha más experiencia de la que suele esperarse y que sólo necesita ser estudiada y sistematizada.

En mi exposición de los factores y las situaciones sociales empezaré por las formas de causación más manifiestas y sencillas para ir penetrando gradualmente en los planos más profundos de la formación de la personalidad; así, en el curso de este estudio se irá enriqueciendo cada vez más el concepto de personalidad. Al principio, individualidad querrá decir únicamente que la conducta manifiesta de una persona es diferente de la de otras.

Uno de los factores externos más sencillos que produce la diferenciación de la conducta manifiesta es el aislamiento. En sociología distinguimos dos clases de aislamiento, el de grupos y el de personas. Siempre que un grupo se separa de otro mayor, como por ejemplo cuando, tras la fijación de los pueblos migratorios de Europa, pequeños sectores de diferentes tribus vivieron durante siglos en territorios apartados, se diferencian las costumbres y los modos de pensar. En esto el sociólogo aprendió del científico de la naturaleza. También en la naturaleza nos encontramos con el enigma de por qué nacen especies diferentes del mismo tronco, aunque actúan los mismos mecanismos de adaptación. La solución es que tuvieron que adaptarse a diferentes ambientes.

Lo contrario del aislamiento es el contacto, el cual suele llevar a una disminución de las diferencias. Cuando se ponen en contacto un metal caliente y otro frío, tienden a tomar una temperatura común. Exactamente del mismo modo, la persona que se reúne con otras muchas tiende, por lo menos en los puntos en que se realiza el contacto, a acomodar su conducta, sus actitudes, sus opiniones, a las de las otras. El proceso de toma y daca tiende a producir una atmósfera común.

Otro factor muy notorio que fomenta la individualización es la división del trabajo, aunque esto diferencia a las personas en tipos más bien que en individuos. El efecto de la diferenciación profesional sobre una persona puede a veces ser descrito con gran exactitud. Con mucha frecuencia es posible enumerar claramente los factores sociales básicos y las constelaciones de ellos que prevalecen en un oficio o en una profe-

sión y explicar mediante ellos las actitudes y las características profesionales típicas de los individuos de las diferentes profesiones. Por ejemplo, en su monografía social *The Woman Who Waits* (*La camarera*) Donovan describe el tipo profesional característico de la camarera como "marcadamente individualista en su actitud ante la vida, y el estado de su ocupación tal como hoy existe tiende hacia la individualización. Hace sólo lo que tiene que hacer para ganar su dinero, y su único interés verdadero está sólo en la propina. En su trabajo, con frecuencia, no tiene en cuenta la casa, ni al jefe, ni al compañero de trabajo, sino únicamente a sí misma, y rara vez titubea en favorecer sus propios intereses a expensas de los demás".[1] Esta descripción no quiere decir que no haya camareras consideradas y poco egoístas, sino simplemente que la mayor parte de ellas son así. Quizá sea éste el momento oportuno para decir de una vez por todas que los enunciados sociológicos hechos en estas conferencias sólo se refieren a tendencias manifiestas. Mientras el psicólogo se propone muchas veces predecir cómo se desenvolverá un paciente o un individuo, el sociólogo atiende a los fenómenos de masas y formula sus predicciones como probabilidades: si se dan tales y cuales condiciones, probablemente se producirán tales y cuales cambios psicológicos.

Pero no sólo la conducta manifiesta del hombre puede ser influida por situaciones reguladas. Hay circunstancias bien definidas que tienden a incitar o reprimir actitudes internas. Por ejemplo, el que la gente sea capaz o no de tomar la iniciativa puede depender en parte de su vitalidad física o de su sistema glandular, pero no es menos cierto que el condicionamiento temprano juega un gran papel, y con mucha frecuencia puede tener éxito un recondicionamiento social planeado.

Veamos, por ejemplo, los experimentos hechos por psicólogos que observaron a niños en la sala de recreo. Uno de los niños de un grupo dado tomó la iniciativa en el 95 por ciento de los casos, mientras que otro del mismo grupo lo hizo sólo en el 5 por ciento. El psicólogo a la antigua tomaría eso como una prueba de diferencias de carácter heredadas por ambos niños; pero experimentos posteriores demostraron que si se pone al niño con un 5 por ciento de iniciativa en un grupo en que no sea sobrepujado por otro niño más afortunado, no sólo toma la dirección con más frecuencia, sino que mejora sus capacidades por tener mayor número de oportunidades, y finalmente pierde su timidez inicial. Así, pues, la organización del grupo, es decir, el que ofrezca más o menos

[1] *The Woman Who Waits*, por Frances Donovan, p. 128 (Richard G. Badger, The Gorham Press), Boston, 1920.

oportunidades para tomar la iniciativa a todos sus individuos, actuará sobre sus caracteres. Que la educación del carácter puede ser planeada mediante una hábil organización de los ambientes y los métodos, lo demuestra el ejemplo de las escuelas Montessori. Una breve anécdota que he visto citada aclarará lo que quiero decir:

"Un maestro de una escuela Montessori a quien una estudiante dijo que en su sexto semestre aún no sabía qué debía estudiar, comentó:

"Eso sería imposible en un niño que hubiera pasado por el sistema Montessori."

En la escuela Montessori el niño aprende precisa y primordialmente eso: a decir por sí mismo, a elegir libremente entre las posibilidades que se le ofrecen.

La forma más adecuada de organización hasta ahora conocida que favorece la espontaneidad en sus individuos es la organización democrática de grupos pequeños.

Una cosa que en general la gente tiende a olvidar es que la democratización puede tener lugar en todos los campos, no sólo en el político. Una cuadrilla de obreros, un grupo de estudio o un grupo de artistas pueden todos ellos organizarse democráticamente, y cuando esto tiene lugar en grupos pequeños, la democracia suele producir la espontaneidad y la autodeterminación. Pero en un gran Estado, en una sociedad de masas, su influencia saludable es contrarrestada en gran medida. Débese esto a que la democracia sólo es eficaz si el individuo advierte que de su decisión peculiar y especial dependen muchas cosas y si los demás advierten la importancia de su aportación. Pero en una democracia de masas la sensación de que uno no es más que una unidad pequeña e insignificante con frecuencia desalienta la iniciativa. Así, pues, los grupos pequeños y las minorías de un país tienen más probabilidades de crear naturalezas individualizadas y con iniciativa, pues atribuyen gran importancia a los individuos particulares, y, aunque al mismo tiempo formen parte de un grupo mayor, están acostumbrados a disentir de las opiniones de la mayoría. Esto me lleva a tratar otro punto. Habitualmente atribuimos la libertad de pensamiento a la libertad del individuo aislado. Pero, para el sociólogo, a la larga no es tanto la libertad del individuo como la libertad de las sectas, de las camarillas y de otros pequeños grupos la que garantiza la libertad de pensamiento. El individuo puede conseguir mucho en ciertos campos y durante cierto tiempo, pero es el pequeño grupo, tipo secta, el que realmente elabora, propaga y defiende creencias nuevas y nuevos experimentos con la vida.

En los tiempos modernos, con la decadencia de las sectas, las formas de grupo diferentes y aún más alásticas en que en-

contramos a la *intelligentsia* independiente son las que se convierten en portadoras de las nuevas actitudes ante la vida. A algunos quizá les parezca la *intelligentsia* una extravagancia, que en una sociedad planeada podría ser fácilmente sustituida por una posición o jerarquía, como la de los clérigos. Pero es totalmente erróneo pensar que el destino del pensamiento depende exclusivamente de las oportunidades de instrucción.

El pensamiento es un proceso social en el que la experimentación espontánea de los individuos y los grupos con diferentes situaciones en la vida, y la necesaria unificación de la voluntad para la acción, representan un gran papel. El destino del proceso cognoscitivo en gran escala se basa en una selección en que la lucha y la competencia de grupos deciden la eficacia social de diferentes ideas.[2] La sociedad de masas, con su cuerpo burocrático, es siempre demasiado pesada e inelástica para asumir los riesgos de las aventuras intelectuales que son necesarias para hacer frente a la realidad cambiante. Una vez que la *intelligentsia* como grupo ha sido exterminada o está amenazada, la dinámica mental no puede marchar a la velocidad de la dinámica social. En este respecto por lo menos la Iglesia Católica, como una de las grandes instituciones a quien primero se le presentó la tarea de planear el aspecto social del proceso cultural, demuestra su gran sabiduría social permitiendo a los extraños o parcialmente extraños experimentar en su periferia. Cuando esos extraños fracasan, la Iglesia los desaprueba o hasta los excomulga; pero si encuentran formas adecuadas de adaptación a los cambios de los ambientes, algunas veces sus organizaciones se convierten en organizaciones combatientes de la misma Iglesia. Así ocurrió con los grupos misioneros y las órdenes monásticas, como las de Cluny y de los jesuitas, cuyas aventuras intelectuales no sólo trataron de situaciones externas, sino de la cambiante vida del hombre, del descubrimiento de nuevas profundidades del alma.

Algo de esto también es pertinente para el estudio de la Unión Soviética. Por ejemplo, los Webbs señalaron el hecho de que el sistema soviético no es completamente una dictadura, porque en muchas esferas de la vida, de la educación y del trabajo hay oportunidades para estimular la espontaneidad. El anhelo de autodeterminación se traslada de la lucha política a la esfera del trabajo. Aun el más humilde de los trabajadores tiene oportunidades de hacer sugerencias para el mejoramiento de la técnica de la producción y la administración, y el sentido de experimentación general mantenía vivo el incentivo en el tiempo en que los Webbs hicieron sus obser-

2 "Competition as an Intellectual Phenomenon", en *Essays on the Sociology of Knowledge*, por K. Mannheim.

vaciones. Sin embargo, este traslado de las oportunidades democráticas a nuevas esferas no compensa una cosa que seguramente será perjudicial para la evolución ulterior de la espontaneidad, a saber, la supresión de organizaciones semisectarias para la discusión libre, la supresión de la *intelligentsia*. Ni compensan la función integradora de la *intelligentsia* sus experimentos científicos en el campo del trabajo colectivo, por ejemplo, donde tratan de averiguar en qué situación social es más eficaz el trabajo en grupo o el trabajo individual. La mentalidad burocrática y la mentalidad de los científicos refina técnicas para someter a prueba o para estudiar los campos de la realidad social, pero no puede sustituir aquel tipo de experiencia de la vida que resulta de las reacciones inmediatas a situaciones cambiantes. Tenemos aquí un caso en el que puede demostrarse que la planeación, es decir, la coordinación bien entendida, no puede significar la realización despiadada de un principio. Aunque en una sociedad planeada puede ser necesario dejar al científico y al burócrata muchas funciones que anteriormente eran realizadas mediante la competencia, hay que proporcionar el campo en que se fomente la experimentación libre con los objetivos esenciales de la vida. Del mismo modo, hay que proporcionar canales institucionalizados por los que puedan llegar al planificador los nuevos incentivos producidos por una especie de grupo independiente (no obstaculizado por el peso de grandes organizaciones). A diferencia del demagogo, el sociólogo no está obligado a pensar en disyuntivas excluyentes. Para él, sólo la acertada combinación de instituciones produce sistemas sociales que realmente funcionan.

Toda sociedad necesita algunas esferas en que la conformidad es inevitable, pero la coordinación bien entendida significa que toda esfera de conformidad impuesta o espontánea debe ser equilibrada por la libertad institucionalizada, de suerte que se permita en zonas bien definidas de la vida la experimentación con las cuestiones fundamentales. De otro modo la sociedad se hace tan rígida, que cualquier mejora esencial hace necesaria la destrucción de todo el mecanismo.

Para aclarar lo que tengo presente cuando hablo de una mezcla institucionalizada de conformidad y libertad, permítaseme mencionar un ejemplo que expuso por primera vez Max Weber. Según su estudio, en la India clásica la principal fuerza unificadora era el ritual, en el cual se observaba una conformidad absoluta y no se permitía ninguna desviación. Una vez que podía confiarse en su fuerza unificadora, se concedía libertad a cualquier tipo de pensamiento o de dogma religioso. Los individuos de las sectas podían pensar lo que quisieran; hasta se admitía el ateísmo. Hay que tomar esto,

naturalmente, como una norma general. Su aplicación significaría una planeación para la libertad, que difiere de la libertad liberal por cuanto no se deja al azar dónde se practicará la espontaneidad, pero puede preverse su alcance (no su contenido).

Así, pues, hemos visto cómo las cosas más externas, como el aislamiento, la división del trabajo y la organización democrática de grupos pequeños, afectan a la personalidad. Y aunque no creo que el proporcionar oportunidades a la iniciativa sea la única cosa que forma la individualidad, sin embargo, contribuye mucho a ello.

Un factor conocido generalmente como una fuerza social que fomenta la espontaneidad, y al cual mucha gente atribuye casi exclusivamente el poder individualizador de la época liberal, es la libre competencia. Aunque esto es generalmente reconocido, pocas personas podrían decir más detalladamente mediante qué mecanismos especiales se origina esta iniciativa y en qué circunstancias varía su forma. Sociológicamente hablando, la competencia libre es un mecanismo que obliga al individuo a adaptarse a su propia situación peculiar y a tomar la iniciativa sin esperar órdenes. Esto supone que el impulso hacia la autoadaptación no es completamente innato; por lo menos deben actuar algunas fuerzas sociales para preparar y poner en actividad el impulso, y aun después sigue dependiendo de la naturaleza de esas fuerzas sociales el que el individuo se habitúe a la adaptación individual o a la adaptación colectiva de grupo.

Una caña movida por el viento lo hace de manera diferente si está sola o si forma parte de una mata. En el primer caso busca la mejor posición en que puede resistir como individuo, y en segundo como parte de una mata. En el caso del hombre, la reacción óptima es de un tipo diferente si lucha por sí mismo y solo, o por sí mismo como miembro de un grupo.

A esos dos mecanismos sociales corresponden diferentes tipos de mentalidad. Si un individuo se forma en un grupo en el que prevalecen formas de adaptación colectiva, se le inculcan determinados tabús y todas las cosas del mundo se explican según una *Weltanschauung* que le impide reaccionar y pensar de acuerdo con su propio interés.

Mientras está asegurada esa cohesión, hay en toda sociedad ciertos campos mentales prohibidos en los cuales no penetra el pensamiento del individuo. En una época de colectivismo esos tabús que obligan al individuo a abstenerse pueden ser de carácter mágico o religioso. En otra forma más "moderna" de colectivismo puede ser la creencia en símbolos comunistas o fascistas la que le impide dudar de ciertos axiomas.

Todo es absolutamente distinto en esa comunidad cuando se abre camino la libre competencia. No sólo obliga inmediatamente al individuo a adaptarse a su propia situación peculiar, sino que a la larga lo lleva a acentuar la conducta racional y calculadora que ya no admite campos prohibidos. Al adaptarse a su situación individual entra cada vez más en conflicto con los tabús anteriormente consagrados, con las definiciones de la situación colectivamente consagradas, que se ve obligado a eliminar si quiere sobrevivir. Así, el racionalismo radical, el escepticismo, el cálculo ilimitado relativo a los intereses peculiares del individuo, son consecuencia inevitable y se siguen irremediablemente. En mi opinión, la época de la Ilustración, desde el Renacimiento hasta el liberalismo, no es otra cosa que el producto mental del mecanismo social de la libre competencia y de la adaptación individual. Una vez que se da campo libre a esa adaptación personal proporcionando a ciertos individuos la oportunidad de ejercer plenamente su iniciativa y de asumir una responsabilidad personal completa, relativas exclusivamente a su propio interés, la consecuencia inevitable será, entonces, que dichos individuos redefinirán constantemente todas las situaciones desde su punto de vista personal y de esta suerte adquieren la costumbre del análisis racional ilimitado. A la inversa, la abolición de la libre competencia y el restablecimiento de la adaptación colectiva limitará en gran medida las posibilidades naturales de ilustración, y es absolutamente necesario compensar esta pérdida en la racionalización con algunos otros medios, por ejemplo creando campos en que el análisis racional no sólo es permitido, sino fomentado.

Mientras el peligro de la sociedad basada en la competencia está en su tendencia a disolver el vínculo social fundamental del consenso, el peligro de la sociedad planeada está en que amplía el mínimo necesario de conformidad a todas las cosas, y la gente pierde la facultad racional y crítica sin la cual no puede sobrevivir una sociedad industrial.

Nadie negará que en los estados fascistas esta credulidad inculcada y esta creencia impuesta en el líder y en argumentos irracionales, puede llevar a una catástrofe. A la larga, no soy menos escéptico sobre el destino del comunismo si las actitudes exageradas de creencia y credulidad no se limitan a ciertos campos. Parece ser una regla de la naturaleza y del desarrollo social saludable el no suprimir las variaciones necesarias si ha de seguir siendo posible la adaptación orgánica a nuevas circunstancias inesperadas. Están condenadas a desaparecer las instituciones que suprimen todas las formas que no se acomodan a sus normas.

La verdadera coordinación significa no tanto la ampliación

ilimitada de un principio como el proporcionar el campo necesario para el desarrollo de las actitudes necesarias.

Cuando los rusos tratan este problema en la práctica, llegan a sustituir la competencia individual no tanto con el colectivismo integral como con la competencia entre grupos. Esta última tiene la ventaja de que traslada la competencia del individuo al grupo, y así sigue excitando la ambición y aumentando la iniciativa y la eficacia, sin aflojar el vínculo social y sin reforzar los deseos individuales. Cuantas más posibilidades individuales ofrezcan y más ambiciones individuales susciten, mayores son los motivos de disentimiento que pueden desarrollarse, pues la competencia individual forma incesantemente fuerzas desorganizadoras.

Otra distinción que hay que hacer dentro del concepto general de competencia, es la de la competencia basada en la propiedad y la competencia divorciada de ella. Lo que los liberales no comprendieron y los rusos han demostrado experimentalmente, a pesar de muchos fracasos, es que el espíritu de competencia y de adquisición, y el sentido de la propiedad, no son de ningún modo idénticos, sino que son una combinación histórica de actitudes unidas en un complejo único en nuestra sociedad. Aunque se ha creído frecuentemente que el impulso competitivo actuaba sólo cuando estaba ligado estrechamente al espíritu adquisitivo y al sentido de la propiedad, los experimentos soviéticos con la sociedad han demostrado que en determinadas circunstancias la competencia actúa sin el estímulo de la adquisición ni del sentido de la propiedad. Es verdad que hasta cierto punto los Soviets se vieron obligados finalmente a reintroducir el espíritu adquisitivo (aunque no el sentido de la propiedad); pero el sociólogo no explicará ese movimiento político por una tosca referencia a la "naturaleza eterna del hombre", la cual no puede, como se pretende, preceder a la propiedad, sino que debe buscar las condiciones sociales peculiares que hacen inevitables esos cambios.

Nunca y en ninguna parte debe ser influida la opinión del sociólogo ni su comprensión de ningún fenómeno social por sus personales gustos o repugnancias; así, para él las manifestaciones rusas son un caso de prueba, que no considerará como algo que confirmará o refutará ciertos prejuicios e ideas generales en bloque, sino más bien como un gran experimento en que cada éxito y cada fracaso debe ser minuciosamente analizado desde un amplio punto de vista sociológico. Ésta será por lo menos la actitud de quienes comprenden que llegará a todas partes algún tipo de planificación, querámoslo o no, y la nuestra incorporará a la nueva estructura la tradición occidental de libertad y democracia.

Paso ahora a estudiar otro problema: el de la individua-

lización reflejada en los deseos fundamentales del hombre (y que para el economista es tan importante como el de los incentivos eficaces), y el de la determinación sociológica de las preferencias y la elección. Uno de los axiomas de la economía liberal dice que la elección del consumidor es necesariamente, por constituir un factor psicológico fundamental e irreductible, la fuerza impulsora definitiva de todo sistema económico que funcione bien. Pero aunque la elección del consumidor puede ser un elemento decisivo en un sistema liberal, no lo es en otros sistemas económicos, y desde luego no es verdadero desde el punto de vista del sociólogo. Llego hasta arriesgarme a decir que la elección no sólo no se atiene a valores dictados por la tradición y la costumbre, sino que es una actitud muy excepcional. La preferencia por la elección es característica sólo de sociedades en transición u otras en que no existe un consenso fundamental, siendo la diversidad de elección de los consumidores un aspecto de esa falta de acuerdo.

Ese periodo de transición y esa falta de acuerdo han tenido y tienen lugar entre la disolución de la sociedad medieval y la sociedad planeada que ahora está en proceso de formación.

Se le ofrecen al hombre dos posibilidades: o puede disfrutar de salmón ahumado en el desayuno de todos los días del año, de acuerdo con las costumbres de su país, o puede disfrutar de todos los manjares concebibles en el desayuno de los diferentes días. También hay quienes prefieren cambiar de corbata y quienes prefieren usar siempre la misma.

El hombre no nace con el deseo de la variedad, sino que puede ser condicionado de una u otra manera. Hay mecanismos sociales que favorecen la conformidad tradicional, y otros que favorecen la elección personal. Hablando en términos psicológicos, en un caso nuestros deseos o energías libidinosas se dirigen a objetos definidos de acuerdo con la tradición de nuestra sociedad, mientras que en las sociedades con gran movilidad social la libido se dirige no tanto hacia un objeto determinado como al arte de elegir. Así, en las sociedades tradicionales la limitación de la elección se considera moral y beneficiosa, y en las móviles llegamos a gozar de la elección por ella misma.

En ninguna circunstancia es la elección del consumidor un obstáculo insuperable en el camino para modificar la forma liberal del orden capitalista, porque nada puede ser recondicionado más fácilmente por una sociedad planeada que el deseo de la variedad de artículos.

La formación de deseos que después llevarán a preferencias económicas es moldeada ante todo por los grupos primarios, como la familia en la primera infancia. Si en la infancia es condicionada una persona para aferrarse a ciertos objetos

tradicionales, prevalecerá la predilección por cierto tipo de conducta, ciertas ropas y ciertos alimentos. Pero cuando un niño es mimado, si, por ejemplo, se le dan demasiados juguetes, buscará siempre, aun en su vida de adulto, la variedad y determinará sus actitudes el deseo de nuevas sensaciones.

Hay otros factores, además, que favorecen la inestabilidad de los deseos, entre ellos, como ya he dicho, la movilidad social. Las personas que viajan mucho y viven en diferentes países adquieren con frecuencia el hábito de desear la variedad. Por otra parte, en una economía basada en la competencia, la rivalidad entre los productores conduce a un esfuerzo deliberado y constante para crear deseos nuevos entre los consumidores y promover el anhelo de superar en calidad y novedad la elección hecha por el vecino.

Esta tendencia es contrarrestada en parte por el desarrollo de la industria en gran escala, que tiende a la estandarización o uniformación. Esa tendencia es reforzada por la propaganda y el anuncio industrial, que conduce a la uniformación de los gustos. Este proceso, que se verifica en el capitalismo contemporáneo, llega a su culminación en las sociedades planeadas comunistas, donde, a fin de hacer más fácil la planeación, aún se lleva más lejos la uniformación, sin la menor oposición por parte de los consumidores, quienes, como no hay competencia, simplemente olvidan el deseo de escoger y hasta el de una calidad mejor.

Ésta es, por lo menos, la impresión que se saca de la lectura de *Regreso de la Unión Soviética,* de André Gide. Según él, y según otros que también mencionan esto, los productos soviéticos son de muy mala calidad, pero los consumidores no se quejan. El deseo de un calidad mejor y el gusto —dice Gide— sólo se manifiestan si están permitidas la comparación y la elección. Pero si nadie viste mejor que yo, no me importa tener un traje mejor cortado o de mejor paño.

Pero no es muy fácil decidir si, en el caso de la Unión Soviética, no es la necesidad de producir rápidamente grandes cantidades lo que lleva a descuidar la calidad, o simplemente la eliminación de la elección del consumidor. En este último caso, podría argüirse que en una sociedad planeada el mejoramiento del gusto y de la calidad podría conseguirse dejando la selección de los dibujos a la competencia entre dibujantes y otros especialistas.

También aquí son las guildas un ejemplo de cómo en una sociedad planeada puede compensarse la pérdida del incentivo para mejorar la calidad por algunos otros medios. Las guildas introdujeron todo género de competencia sobre una base no económica a fin de mejorar el sentido de la calidad formando consejos compuestos por maestros artesanos, comisiones que

tenían que distribuir premios y señalar las mejores piezas. El procedimiento era tan eficaz que hasta se convirtió en un método para juzgar producciones literarias y artísticas, como en el caso de los *Meistersinger*.

En los casos que hemos visto hasta ahora, he tratado de hacerles ver cuán profundamente son influidas la conducta manifiesta y las actitudes predominantes por las fuerzas que favorecen la individualización o por las contrarias. Deseo presentar ahora un caso en donde la acción de las fuerzas sociales se refleja en la individualización en un plan aún más elevado, en el plano de las actitudes introspectivas y relativas al sujeto mismo.

Por actitudes introspectivas y relativas al sujeto mismo solemos entender actitudes que no se dirigen al mundo exterior, sino al yo, y esto último significa especialmente los modos según los cuales concebimos nuestro valor o nuestra existencia personales.

El campo de la autovaloración fue considerado la mayor parte de las veces por los filósofos y los psicólogos de la época liberal como un producto exclusivo de la mente del individuo obtenido mediante la introspección. Contrariamente a la antigua teoría, proceden de lo externo a lo interno no sólo la diferenciación de la conducta manifiesta, sino también el conocimiento de nuestro carácter y nuestro valor específicos; y es principalmente por este proceso cambiante de autovaloración como la sociedad modifica a sus individuos.

La autovaloración puede basarse en diferentes factores. En algunas sociedades depende de la fuerza física, o del poder, la fama o el dinero. Primitivamente, la fuerza física fue probablemente lo más importante, y hasta se la puede ver actuar en las sociedades animales. Es primordialmente el poder físico, aunque a veces también alguna superioridad psicológica en forma de perseverancia, valor u osadía, lo que produce el reconocimiento social del animal jefe. Si estudiamos la historia de la autobiografía, veremos actuar el mismo factor. Este deseo de ver el propio poder reflejado en el miedo de los otros fue el primer impulso para escribir cierto tipo de autobiografías. El sentimiento de la fuerza y del poder propios y el deseo de verlos reflejados en el miedo de los otros es la tosca primera forma de la individualización de las actitudes del sujeto relativas a sí mismo, que en los estados despóticos se encuentra sólo entre los reyes y los nobles. Veamos cómo se manifiesta en esa primera fase. Voy a citar un pasaje de la *Inscripción mortuoria del rey asirio Asurnasirpal:*

"Yo soy el Rey. Yo soy el Señor. Yo soy el Sublime. Yo soy el grande, el fuerte, el famoso. Yo soy el Príncipe, el Noble, el Señor de la Guerra.

"Yo soy un león... Yo soy el señalado por Dios. Soy el arma invencible que convierte en ruinas la tierra de los enemigos. Los capturé vivos y los clavé en estacas. Cubrí las montañas como lana con su sangre. A muchos les quité la piel y cubrí con ella las paredes. Hice una pila con cuerpos aún vivos y otra con muertos. Y en medio colgué sus cabezas de unas vides.

"Preparé un retrato colosal de mi real persona y en él inscribí mi poderío y sublimidad. Mi faz irradia sobre las ruinas; en el servicio de mi furia hallé mi satisfacción."

Esta autoglorificación, que no puede ser desmentida, descansa sobre una interpretación falsa de la fuente del poder. El rey o déspota atribuye a sus virtudes y proezas personales lo que en realidad es consecuencia de siglos de acumulación de poder. No acierta a ver que no es él el omnipotente, sino su posición. La posición social produce al déspota, y no al revés.

La democracia se basa en la existencia de muchos individuos de igual poder, de modo que las tendencias despóticas de uno son contenidas por las de los otros. Cuando sucede esto, el deseo de autoafirmación se ocultará bajo una actitud de humildad y de modestia. Cuando nos decimos unos a otros: "Su humilde servidor", un déspota frustrado se dirige a otro déspota frustrado.

En general, el origen social de la autoestimación fue una especie de introyección del prestigio exterior. Primero la gente reconoce la superioridad de uno de acuerdo con el carácter de la sociedad cambiante que sobrevalora tipos diferentes, después los individuos mismos se posesionan de su reconocimiento social e inconscientemente organizan en torno de él los rasgos de su personalidad.

La autoestimación varía con la estructura social. Cuando una sociedad necesita personalidades individualizadas heroicas, como por ejemplo en la edad homérica de Grecia, o entre las tribus germánicas cuando luchaban contra el imperio romano, son el heroísmo y la iniciativa lo socialmente admirado y lo que señala la norma de la autovaloración. Si la propiedad territorial es la base de la aristocracia y el prestigio de la familia depende de la propiedad territorial, hay una identificación con el suelo completamente desconocida a las *élites* de la propiedad mobiliaria, para las cuales son el dinero y la propiedad en general, y no una forma particular de ésta, lo que da prestigio. En cambio, en los círculos literarios es la fama y la consideración lo que da prestigio, y es la singularidad de la personalidad lo que se considera un valor específico.

Así pues, la autovaloración es un fulcro desde el cual se puede influir centralizadamente sobre los rasgos de la perso-

nalidad y su integración. Aunque aun las sociedades no planeadas se ocuparon más o menos conscientemente en influir sobre esas fuentes exteriores de autovaloración, en las sociedades planeadas puede hacerse eso mucho más fácilmente, ya que están controladas por los planeadores todas las posiciones claves y todos los objetivos de que depende la autovaloración. Pero no basta la mera modificación de las normas del respeto propio, y los behavioristas tienen razón cuando dicen que si no se cambian uno por uno los pequeños hábitos, es imposible modificar la personalidad simplemente desde el centro. No obstante, si los dos procesos avanzan conjuntamente y el yo ayuda a la integración de las fuerzas exteriores, la transformación es mucho más fácil y más satisfactoria.

La teoría liberal tuvo adecuadamente en cuenta esta fuente interna de readaptación, pero aquella teoría fracasó porque se lanzó con excesiva rapidez al centro del yo y omitió los factores más externos, elementales y casi mecánicos de la formación del carácter. Este desdén de la observación detallada de las fuerzas más bajas y exteriores, pero intrínsecas, fue un impedimento entontecedor.

Finalmente, hay una etapa aún más complicada en la formación de las actitudes del sujeto hacia sí mismo que, aunque no podía esperarse, puede atribuirse también a ciertas condiciones sociales. Aunque puede desarrollarse primordialmente mucha autoestimación desde fuera, llega un momento en que ya no se deriva de la máscara social de prestigio basada en las proezas físicas, el dinero o la fama, sino de cualidades puramente interiores.

Ocurre así cuando el tipo introvertido despliega los valores del yo interior contra las fuentes exteriores de prestigio, cuando la primera fuente de las valoraciones pasa de la esfera social externa a la singularidad del carácter interior. Acerca de este proceso de internación de los valores tendré que decir algunas palabras en mi próxima conferencia.

Hoy deseo limitar las observaciones restantes a una sola fase de esa evolución, en la que no sólo llega a advertirse la singularidad de la personalidad, sino también la singularidad de la historia de la vida de uno.

Para nosotros es cosa de sentido común pensar en la historia de nuestra vida para interpretar nuestros caracteres como resultado de las experiencias peculiares que tuvimos en el pasado. Si miramos a la historia, nos damos cuenta súbitamente de que el concepto de historia de la vida no es de ningún modo evidente por sí mismo, sino que tienen que lograrlo unos pocos individuos innovadores en una situación histórica peculiar desde el principio mismo.

La investigación histórica nos ha demostrado que fueron

los estoicos quienes por primera vez formularon el concepto de la historia de la vida interior. Fueron los fundadores de un nuevo tipo de autobiografía, de una autobiografía en que el individuo llega a la etapa del conocimiento del yo no tanto por referencia a la trama de algunos acontecimientos exteriores como por el recuerdo de experiencias contenidas en la historia de su vida interior.

A la luz de este punto de vista, nadie es demasiado humilde ni demasiado pobre para que su alma no haya tenido sus propias experiencias y sus triunfos, que son más importantes que los grandes imperios. Los orígenes históricos de este concepto individualizado del yo interior se encuentran en la historia del último periodo del imperio romano. La redacción de autobiografías en el sentido de historia de una vida interior fue iniciada por los estoicos y culminó en San Agustín.

Ante esta forma muy sutil de individualización del yo interior, podría esperarse que no se debiera a ninguna causa social externa. Pero el estado actual de las investigaciones nos permite señalar los cambios sociales del mundo que muy probablemente fueron las fuentes definitivas de este tipo de transformación del yo. Los estoicos son un tipo temprano de *intelligentsia* altamente individualizada que después de la caída del imperio quedaron sin la trama externa de referencia de la política.

Mientras prevaleció entre los ciudadanos de la Antigüedad clásica el espíritu de comunidad, la trama de referencia del mundo y de la vida personal fue la política consagrada. Así que desapareció la idea de la política, parece como si se le hubieran quitado los apoyos a la vida. La inquietud que siguió se debió sólo en parte a disturbios exteriores; internamente fue causada por la desaparición de un centro al cual referir las experiencias. La inquietud no desapareció hasta que, por un proceso de internación, se produjo lentamente una nueva fuente de valores. Esta nueva fuente de valores fue el concepto de la vida interior y de la historia de la vida interior. Podemos imaginarnos que si durante los decenios que siguieron a la Guerra Mundial se hubiera producido el caos, con la caída de los estados nacionales y la disolución del Imperio, y con el colapso de las esperanzas en el comunismo y el fascismo, los pocos intelectuales que sobrevivieran en algún escondrijo volverían a pensar otra vez exclusivamente de acuerdo con dichos conceptos extremadamente individualistas. Al seguir las implicaciones del concepto sociológico del yo, he procurado mostrar cómo en las sociedades no planeadas el aislamiento, la división del trabajo, la competencia, la democratización, etc., actúan no sólo sobre la conducta manifiesta, sino también sobre la iniciativa, los deseos, las preferencias

y elecciones del hombre, y aun sobre el yo tal como se refleja en el plano de las actitudes del sujeto hacia sí mismo, en la autoestimación y en el concepto de la singularidad del yo.

Espero haberles comunicado, al menos, la idea de que con una minuciosa investigación en este campo podrían abrirse nuevas vías a una comprensión mejor de la formación del hombre en una sociedad en constante cambio. En mi próxima conferencia intentaré resolver dos cuestiones: *1)* Hasta qué punto podría la sociedad planeada hacer uso de estos conocimientos sociológicos sobre la naturaleza de las fuerzas y de las situaciones sociales que favorecen la individualización, si la planeación no significara para los planeadores planear para la conformidad. *2)* En segundo lugar, por lo menos debemos rozar la cuestión de cuándo llegan a hacerse manifiestas las limitaciones tanto del concepto sociológico del yo como de la planeación basada en él.

CUARTA CONFERENCIA. LÍMITES DEL PUNTO DE VISTA SOCIOLÓGICO SOBRE LA PERSONALIDAD Y APARICIÓN DE LA NUEVA IDEA DEMOCRÁTICA DE LA PLANEACIÓN

EL OBJETO de la conferencia anterior fue convencerles a ustedes de que aun en las sociedades no planeadas se está operando constantemente el condicionamiento de la conducta. La individualización en diferentes planos tiene lugar en diferentes sociedades y en diferentes circunstancias sociales. No sólo los rasgos exteriores pueden ser inducidos o modificados por ambientes adecuadamente modificados, no sólo existe un mecanismo bien definido que fomenta o impide el desarrollo de la espontaneidad y favorece o suprime la formación de un punto de vista individual, sino que hasta fenómenos tan complicados como la autovaloración del hombre y la estimación de la historia de su propia vida como algo único pueden tener correlación con situaciones sociales definidas. Así, en el plano del conocimiento de sí mismo y de las actitudes del sujeto relativas a él mismo hay también un condicionamiento social externo, y en consecuencia las autoridades sociales pueden fomentar o impedir su formación.

Tenemos que recordar siempre que la guía de la formación de la personalidad puede tener lugar no sólo en forma de mandato y de represión, sino también disponiendo el medio de determinada manera, particularmente el medio social. El análisis completo del ambiente social, la descomposición de su totalidad en factores, es el método nuevo que salvará ese abismo en nuestros conocimientos y conducirá a un control científico del hombre por el hombre.

En la primera mitad de mi conferencia diré hoy unas palabras más sobre los factores sociales que favorecen la introyección de experiencias y la aparición generalizada del tipo introvertido.

Para el psicólogo de la individualidad, la introversión y la extraversión dependen simplemente de la constitución heredada o de la estructura de la personalidad adquirida en la infancia. Y realmente no tenemos por qué negar que en ciertos individuos los factores heredados o los adquiridos en la primera infancia pueden ser tan poderosos que bloqueen las influencias de la vida adulta.

La experiencia de los psicólogos que tratan tipos más o menos neuróticos tiende a confirmar la creencia en la inmutabilidad del tipo humano una vez formado. Pero el historiador y el sociólogo no deben dejar que se invaliden así sus conoci-

mientos y su experiencia, que tienden más bien a mostrar que la naturaleza humana en general es más elástica de lo que espera el psicólogo.

Así, se ha observado que en los periodos revolucionarios o en los momentos de auge y prosperidad generales, cuando a grupos anteriormente pasivos se les presentan súbitamente oportunidades para la acción, prevalece un espíritu general de empresa; mientras que en los periodos contrarrevolucionarios o en momentos de crisis económica en que aquellas oportunidades desaparecen, quizá predomine un espíritu de introversión y quietud. Un periodo de extraversión general fue, por ejemplo, la Revolución Francesa; mientras que en la atmósfera de reacción que siguió en Alemania a las guerras napoleónicas, por ejemplo, predominó una introversión romántica.

Estudiando la historia de la vida de personalidades representativas de diferentes periodos podemos ver con frecuencia cómo los rasgos de su carácter y sus actitudes varían de acuerdo con los cambios de la estructura social. El individuo afectado tiende a experimentar esas transformaciones como una catarsis o redención por la cual condena su vida anterior por excesivamente mundana o por excesivamente pasiva, según los casos.

Solemos conectar el ideal de una personalidad altamente individualizada con la posesión de una vida interior diferenciada. Pero esto es confundir la individualización con la introversión. La individualización significa simplemente la adquisición de un tipo más rico de actitudes hacia el mundo exterior o hacia el yo, y este proceso puede conectarse tanto con la introversión como con la extraversión. Así, tenemos el tipo individualizado extravertido, como Napoleón, o el tipo individualizado introvertido, como San Agustín, y también tipos mixtos. La distinción es importante porque, como hemos visto, favorecen la introversión o la extraversión generales fuerzas sociales totalmente diferentes.

Habitualmente la conducta manifiesta del hombre es la primera afectada; después, se da cuenta de esa diferencia y la cultiva conscientemente. Finalmente, hay un periodo en el que la diferenciación penetra hasta el estrato más profundo de su personalidad.

A la sociología contemporánea no le gusta hablar de etapas porque no podemos prever en qué orden de sucesión pueden seguirse una a otra las situaciones históricas y sociales, y por lo tanto tenemos que guardar cuidadosamente secuencias u órdenes de sucesión en la transformación de la personalidad en correlación estricta con los cambios de los ambientes.

No obstante, puesto que en esta conferencia nuestro pro-

pósito es plantear problemas y no resolverlos, no causará ningún daño el que yo diga, en una forma un tanto supersimplificada, que en nuestra propia civilización la tendencia histórica principal fue de una individualización externa a una individualización interiorizada, como lo revela el cambio de sentido de palabras como "noble" y "villano", que en otro tiempo significaban jerarquías sociales externas y ahora indican rasgos internos del carácter.

Creo que lo que le sucedió a la palabra "noble" les sucedió también a otros fenómenos; y la internación de los valores no es más que un síntoma de la tendencia general hacia la internación de cualidades antes externas. Por ejemplo, "pecado" significaba antes contaminación externa, después de la cual era necesaria la purificación o limpieza ceremonial. Más tarde, "pecado" significó contaminación interna y se limpió el alma mediante la expiación espiritual.

Como he dicho antes, hay muchos factores y situaciones complejos a los que se deben esos cambios, en especial los procesos de internación de los valores y la generalización de la personalidad introvertida. Pero veamos con algún detalle por lo menos un factor social que a mí me parece extremadamente importante en el estudio de los orígenes de la introversión en nuestra cultura.

Puede observarse una estrecha conexión entre el desarrollo de las ciudades y el misticismo a fines de la Edad Media. La aparición de órdenes seculares y de sectas es un síntoma de individualización combinada con introversión. Creo que el factor sociológico al cual se debió eso fueron primordialmente las nuevas condiciones de la vida de ciudad y el proceso de democratización que cambió súbitamente las fuentes de la autovaloración.

En cuanto a las nuevas condiciones producidas por el crecimiento de las ciudades, el aumento de los oficios y del comercio creó mucho ocio y con él oportunidades para la soledad del individuo. Las antiguas formas de emplear los ocios en común, aunque al principio muy elaboradas en las guildas, decayeron gradualmente.

Con el crecimiento de las ciudades aumentó el número de relaciones de negocios carentes de intimidad, prevaleció el anonimato y el individuo ya no se sintió protegido en público. En consecuencia busca el aislamiento, ya retrayéndose al círculo de la familia o buscando la soledad individual.

A esos cambios en el ambiente exterior corresponden cambios en el ambiente mental que ejercen una profunda influencia en el individuo. Entre esos cambios mentales ninguno fue tan importante como el de las fuentes de la autovaloración que acabamos de mencionar. Examinemos de momento las

nuevas fuentes de la autovaloración a la luz de su efecto sobre el desarrollo de la introversión.

Si miramos primero las sociedades en su época heroica, por ejemplo la de tipo homérico, o las tribus germánicas en que prevaleció la guerra constante, la autoestimación del héroe tiende a basarse en su conducta visible o hasta en su apariencia física. El héroe no es un tipo introvertido, no sólo porque expresa constantemente su emoción en acción externa, sino también porque su autorrespeto descansa en hechos exteriores tales como su fuerza y sus hazañas. Esas cualidades, que son sumamente estimadas por el grupo, serán las mismas sobre las cuales el individuo basará también su autovaloración.

En una sociedad basada en la jerarquía, como el feudalismo, y aun en las ciudades en la medida en que predomina la mentalidad de los vecinos ricos, la primera fuente de prestigio en muchas clases se halla todavía principalmente en el mundo exterior. La posición social del señor feudal se basa primordialmente en la posesión de la tierra, y la del burgués rico en la riqueza y en la extracción familiar. Si miramos retratos de burgueses ricos, advertimos que su autovaloración reside casi en su atuendo, que saben que todo el mundo los conoce a ellos y a sus antepasados. Advertimos que cuando la sociedad se ordena primordialmente por jerarquías, todo el mundo, hasta el artesano y el campesino, viven de prestigio prestado, es decir, del prestigio de su clase. Se siente seguro y tranquilo porque su posición, aunque sea relativamente baja, está bien definida, es conocida de todo el mundo y no hay necesidad de luchar por ella. Pero si el hijo de ese hombre se trasladase a una gran ciudad donde el anonimato es un rasgo característico y donde ya no podría confiar en que la gente conociera a su familia y su posición social, le invadiría un sentimiento de incertidumbre e inseguridad grandes. Esta súbita desaparición de la base exterior de la autovaloración le llevaría a tratar de restablecer su equilibrio psicológico por algún otro medio.

Esto es lo que ocurre hoy a todos los que van a grandes poblaciones desde lugares en que la posición social estaba bien definida, como, por ejemplo, en la hacienda familiar o en una pequeña aldea. Es muy probable que en muchos de ellos, entre la generación más joven de esos inmigrantes, la fuente de la autovaloración pase a la personalidad interna como una especie de compensación. En Europa esta transformación tiene lugar en una sucesión de ondas desde la introversión característica de las antiguas sectas y las corrientes místicas de las nuevas órdenes seculares de las ciudades hasta el renacimiento romántico más secularizado de principios del siglo XIX.

En un análisis completo, aún estadístico, de los orígenes

sociales de la primera *intelligentsia* romántica en Inglaterra y Alemania, el erudito alemán Schöffler observó que sus individuos se reclutaban principalmente entre los hijos menores de pastores y sacerdotes que, al ir a las ciudades, se convierten en proletariado intelectual. En esta situación, proyectaban su propio sentimiento de inseguridad sobre el mundo, formándose una *Weltanschauung* siguiendo los lineamientos de los antiguos tipos religiosos de introversión, pero usándolos no ya en conexión con sus anteriores estructuras de referencia religiosas dogmáticas.

Ésos me parecen a mí algunos de los orígenes sociales y psicológicos de la nueva autovaloración, del retiro del mundo, del autoanálisis profundo y de la creencia en que el sentimiento y los valores internos diferenciados son lo que hace importante la personalidad. La inseguridad de la persona aislada en el proceso de disolución de una sociedad basada en la jerarquía, combinada con el anonimato en las ciudades, impulsa a grupos de individuos a sustituir la perdida garantía exterior de su autoestimación desplegando el valor interior contra el prestigio externo.

Pero esto no es más que la primera mitad de la historia, y la dinámica social de la sociedad contemporánea no puede comprenderse sin advertir lo importante que esas personalidades introvertidas llegan a ser para la transformación del mundo exterior.

Los individuos que sintieron la inseguridad en un mundo en transformación en un plano más profundo que los demás, fueron arrastrados a un estado cada vez más penoso de introversión y autoanálisis. En esa situación, cuando el individuo no puede soportar los tormentos del yo, fácilmente pueden tener lugar frenéticas incursiones en la realidad social.[1] Tal es la razón por la cual en la sociedad occidental, desde el tiempo de las sectas, esos tipos introvertidos muchas veces se hicieron reformadores en diferentes campos, y esas experiencias ocultas del alma son la primera fuente de las tendencias utópicas.

Hay otra forma de individualización que, aunque análoga a la primera, debe ser analizada si se quiere comprender la dinámica de las sociedades capitalistas de masas contemporáneas. Es el fenómeno moderno del retraimiento, en especial el retraimiento de la vida interior.

Creo que Max Geiger dio la definición correcta de ese retraimiento cuando lo llamó amurallamiento de una esfera del yo interior para aislarla del mundo exterior, la sustracción al control público de un conjunto de valores. La consecuencia

[1] *World Politics and Personal Insecurity*, por H. Lasswell, p. 89, Nueva York y Londres (Whittlesey House, McGraw-Hill), 1935.

de esa eliminación del control público es que evita la igualación de las peculiaridades mediante el contacto con los demás. El núcleo interior del yo retraído se diferencia y se opone a la norma pública y a los clichés vigentes en la sociedad. Ese proceso de retraimiento a la vida interior puede ser parcial o total. La vida de la mayor parte de las órdenes monásticas tiende al retiro completo, mientras que el ideal de los místicos y las hermandades seculares era unir el retiro del alma con las actitudes superficiales que operan en la vida ordinaria.

Que el carácter del ambiente social es importante en la creación o la evitación del retraimiento resulta evidente si se recuerda que la vida de aldea hace muy difícil dicho retraimiento. En un mundo de asistencia mutua siempre hay oportunidades para que el vecino vea lo que se está cociendo en la olla, y aunque en la aldea quizá haya tipos que desean el retiro, no hay una separación precisa entre lo privado y lo público ni un derecho reconocido al retraimiento.

Análogamente, en la antigua vida de ciudad las guildas tendían aún a controlar toda la vida de sus agremiados y sus actitudes de todas clases. Fue principalmente la Reforma la que dio forma y legitimación ideológica al creciente deseo de aislamiento y de individualización del núcleo del yo. Desde aquel tiempo nuestra conciencia es inmediatamente responsable sólo ante Dios y libre del control de todo poder terrenal. Una vez establecidas, esas actitudes interiores, aunque sancionadas primero por la religión, representan un papel importante en la sociedad secularizada, y forman el núcleo del concepto liberal de la personalidad, mezclando, como lo hace, la libertad política externa con la libertad de conciencia.

Este derecho a la introversión y al aislamiento es una de las más fuertes garantías de la reorganización de la sociedad. Mientras esas esferas del retraimiento y la internación no estén totalmente separadas del orden social y aisladas por barreras institucionales del mundo, de una manera u otra, el alejamiento conseguido con la reclusión actuará de un modo saludable sobre la transformación del orden mundano.

Esto fue completamente distinto en el Lejano Oriente, donde los santos introvertidos se entregaban por completo a la pasividad y el sufrimiento. El psicoanalista Robert Wälder distingue dos maneras de adaptación al mundo. A una la llama autoplástica (es decir, que nos cambiamos a nosotros y no al mundo), y a la otra aloplástica (es decir, que preferimos cambiar el mundo y no a nosotros). Según esta distinción, podemos decir que la actitud que prevaleció en Europa fue aloplástica, dispuesta siempre a cambiar el mundo, mientras que en la sociedad oriental prevalecieron las actitudes autoplásticas.

Si preguntamos cómo trató estos fenómenos la Unión Soviética, tenemos la impresión de que los tipos introvertidos fueron casi eliminados. Un individuo de un koljós pasa todo su tiempo con sus camaradas, tanto en el trabajo como en el ocio. Su habitación no es más que una cabina para dormir. Los intereses del trabajador están consagrados al club y su vida y a los parques de descanso y cultura. Esta preparación para una vida de comunidad que lo absorbe todo y que matará toda posibilidad de individualización aun en el plano de las actitudes privadas, se encuentra particularmente en la socialización del niño. En ese aniquilamiento de la vida privada no sólo se pierden muchos matices y claroscuros atractivos de la tradición europea, sino que se priva a la sociedad de sus fuerzas propulsoras psicológicas más profundas.

Porque el retraimiento a esferas de aislamiento es algo como la exploración de una nueva provincia del alma. Lo que el hombre solitario encuentra allí para sí mismo se convierte en la etapa siguiente en un nuevo experimento para el resto de la comunidad. ¿De qué otra manera hubiera hallado. Nietzsche en su solitaria casa de la Engadina y en las solitarias experiencias de su soledad un diagnóstico nuevo de la vida moderna y normas nuevas para actividad productora? En aquel tiempo en que la nueva Alemania edificaba su estructura imperialista bajo la guía de Bismarck, y en que los nuevos líderes industriales, en una etapa pasajera de prosperidad, desplegaban la agresividad neurótica de la mentalidad extravertida propia del que quiere enriquecerse prestamente, Nietzsche abrió la entrada a lo inconsciente, previó el análisis contemporáneo de la mente y dio la primera expresión a la revaloración del siglo que llegaba.

La sociedad necesita a ese individuo extrañado para comprender sus propias potencialidades más profundas. Pero ¿qué le pasa a una sociedad que no sólo prohibe a ese tipo influir en los demás, sino que impide su misma aparición mediante su mecanismo social? No podemos dejar de preguntar: ¿pertenece la evitación del retraimiento y de la introversión a la esencia misma de la sociedad planeada, o es simplemente un error ruso?

Esto me lleva a la principal cuestión que deseo tratar, a saber, si todo lo que está sucediendo ahora en la Unión Soviética, y no digamos en Alemania e Italia, representa las últimas posibilidades de la planeación y puede tomarse, sin más examen, como una solución del problema teórico de la planeación como tal.

La cuestión es ésta. Entre las deficiencias del sistema soviético tal como existe, ¿cuáles se deben simplemente a las malas condiciones heredadas del antiguo régimen, y cuáles son

inherentes a la naturaleza del sistema mismo? ¿Cuáles de sus logros se deben al *élan* originario de la primera generación revolucionaria, sólo con su fe en visiones utópicas, y cuáles al comunismo? ¿Y cuáles de los empeoramientos se deben al carácter stalinista de la burocracia? ¿Cómo podremos saber qué defectos y qué ventajas pertenecen a la sociedad planeada y cuáles no? Esto sólo puede hacerse mediante un análisis teórico que descomponga los grandes complejos sociales en sus factores integrantes y se esfuerce en observar a cuáles de esos factores sociales corresponden los diferentes rasgos mentales. Sólo instituciones nuevas que por sí mismas estimulen los nuevos incentivos necesarios y los nuevos modos de conducta pueden considerarse como creaciones del nuevo sistema en cuanto tal.

En este respecto, no debemos olvidar que los tipos de iniciadores de la primera generación de la Unión Soviética no fueron producto del nuevo sistema, sino los representantes sociales altamente individualizados de una sociedad más vieja que, aun cuando ella no lo deseara, les dejó alguna posibilidad de desenvolverse según sus propios lineamientos. Las cosas milagrosas que los bolcheviques realizaron al principio de su régimen son en general realizaciones típicas de los grupos iniciadores confiados en sí mismos. Pero si nos interesa el problema de la individualidad, deseamos saber lo que ocurrirá a la larga cuando esa generación desaparezca, ya que la tendencia de las instituciones que erigieron es impedir el desarrollo de tipos individualizados.

Otro punto que hay que tener presente es que en la U.R.S.S. aún está en marcha una experimentación general. La necesidad de ésta en un periodo en que la burocracia central no tiene aún conocimientos suficientes para dirigir aquel inmenso país, es en sí misma algo que ofrece una oportunidad para el desarrollo de personalidades individualizadas en las fábricas, en las escuelas y en las granjas colectivas. Esa oportunidad quizá desaparezca gradualmente, cuando las principales normas de administración, educación, etc., hayan cristalizado, y entonces puede hacerse mucho más fuerte la tendencia a los clichés y a la inercia. Las personas que carecen de preparación sociológica tienden a creer que es sólo la supresión de la libertad de pensamiento lo que favorece el predominio de la uniformidad, y así esperan que esa libertad intelectual sea admitida en lo futuro.

Pero no es sólo la supresión de la libertad de pensamiento lo que impide la individualización; en el aniquilamiento de la individualidad son aún más importantes todos los demás factores sociales y su acción coordinada. Mientras que la Rusia zarista no pudo, con su absolutismo, evitar la aparición de

pensadores y políticos individualistas muy señalados, sencillamente porque no podía llegar a todos los rincones y grietas de la sociedad, una dictadura en una sociedad planeada es mucho más dañina para el desarrollo de la individualización que todas las formas anteriores de tiranía y absolutismo.

Pero podría argüirse que en Rusia esta etapa se debe en parte a la necesidad de convertir campesinos ignorantes en obreros hábiles en muy breve tiempo, lo cual requiere una educación y una reeducación de masas y no la creación de tipos diferenciados. Puede indicarse que el dogmatismo originario sólo es característico del periodo en que todo el sistema está aún inseguro y los líderes imaginan necesario vigilar todas las desviaciones. Pero aun aquí es cosa muy peligrosa transferir de una sociedad liberal a una sociedad planeada las expectativas concernientes a las tendencias típicas de la primera. Los dialécticos marxistas suelen insistir en que las leyes sociológicas de la evolución de la época liberal no son ya aplicables a la etapa socialista. No obstante, está justificado que se pregunte si ciertas potencialidades positivas de la época liberal no se perderán en esa etapa. Sólo puede ser cierto de las sociedades no planeadas el que cosas como el dogmatismo desaparezcan con el transcurso del tiempo o que la tendencia a la conformidad ceda el lugar a una diferenciación interior. Sólo cuando la adaptación libre produce constantemente una transformación libre puede contarse con tendencias que gobiernen automáticamente nuestro dogmatismo. La paradoja de la sociedad planeada es que hay muchas más posibilidades de corregir errores al principio que después, cuando las cosas ya están definitivamente perfiladas. En las sociedades planeadas dependen de las ideas y los conceptos originarios y aun del dogmatismo de las *élites* muchas más cosas que en una sociedad que se desenvuelve más o menos sin intervención ni planeación.

Pero si la sociedad planeada carece de la elasticidad que en las sociedades liberales favorecen la adaptación espontánea, es absolutamente necesario abrir camino a un tipo nuevo de pensamiento que está espontáneamente ansioso de aprender las correcciones que en las sociedades liberales son producidas por la libre integración de tendencias contradictorias; es sumamente importante crear instituciones que en un plano más elevado proporcionen algún tipo de sustitutivo de la elasticidad de las sociedades no reguladas.

Siempre que en el pasado una organización racional de algún campo parcial tenía que sustituir las reglas de la adaptación espontánea (como, por ejemplo, cuando las pequeñas tiendas evolucionaron a almacenes de departamentos), el organizador tenía que pensar en el interés del todo y que trans-

formar los principios de la lucha de todos contra todos en una competencia controlada entre los departamentos en favor del conjunto del sistema. Tenía que poner en la maquinaria social válvulas de seguridad donde antes lo natural era la libre interacción. Del mismo modo, cuando toda la fábrica económica y social de un país se unifica en un plan, éste no sólo debe proporcionar la regulación que garantice la conformidad, sino también zonas de actividad libres y que favorezcan la individualización.

Así, pues, hay que resolver dos problemas:

1. ¿Es posible que nazca un nuevo tipo de pensamiento que advierta sus propias limitaciones y prevea los justificados argumentos de sus adversarios?

2. ¿Es concebible que la libertad y el desarrollo de la personalidad no sean resultado del *laissez-faire,* sino planeados en un sentido nuevo del término?

En cuanto a la primera cuestión, es perfectamente concebible que la situación nueva produzca un tipo nuevo de pensamiento, así como puede demostrarse que en la historia las formas nuevas de pensamiento han respondido siempre a exigencias tácitas de una sociedad cambiante. A fin de concretar lo que entiendo por un tipo nuevo de pensamiento que advierta sus propias limitaciones y emplee los argumentos correctos de sus adversarios, analizaré la controversia entre el concepto liberal y el sociológico del yo.

En mis conferencias anteriores, primero argumenté contra el concepto liberal puramente idealista de la personalidad que, como resultado de la internación extrema, la trata como un símbolo y no como un concepto basado en la observación de los hechos. Contra este concepto introvertido, me esforcé en subrayar todos los hechos y posibilidades que se presentan a quienes dedican toda su atención a un análisis más minucioso de la interdependencia del yo y del ambiente e insisten debidamente en las potencialidades de este último.

Sin embargo, cuando más estudiamos las nuevas posibilidades de influir en el desarrollo del yo moldeando el ambiente, menos podemos negar que a su vez la nueva externación y la desmembración analítica tienden a olvidar ciertos elementos cuya completa omisión puede ser tan peligrosa como el olvido del ambiente. Esto quizás nos retrotraiga en cierta medida a aquel concepto de la personalidad subyacente en el pensamiento liberal. Sin embargo, no creo que la argumentación liberal salga de esta discusión en la misma forma que antes de contestar al reto del punto de vista sociológico para el estudio de la personalidad.

Deseo mencionar por lo menos dos de los puntos peligrosos del concepto sociológico del yo, que tiene que tener pre-

sentes el planeador mismo si quiere ponerse por encima de toda actitud partidarista.

1. La manipulación ilimitada del ambiente significa la manipulación ilimitada del yo y no mejora, sino que mata, el centro de la personalidad.

2. La transferencia de los métodos de las ciencias naturales en el sentido de normas mecánicas al campo de la sociedad es posible mientras se intente un manejo parcial, pero se necesita un punto de vista nuevo si se hace necesario el manejo total.

En cuanto al primer punto, hemos visto que la idea original del concepto sociológico del yo fue inspirada por el deseo de rehacer al hombre mediante la regulación de su ambiente. Vimos cómo esta idea, al desarrollarse, se apoderó primero de los ambientes inmediatos: el hogar, la escuela, el taller. Después, dijimos, llegó al control de unidades regionales, y finalmente se amplió hasta controlar la extensión total de un país, usando la nueva técnica social para regularlo todo desde el centro, desde las nuevas posiciones claves de la sociedad.

Además de esos métodos de condicionar el yo en diferentes planos de su existencia por diferentes factores sociales, puede observarse otra ampliación del concepto sociológico del ambiente que es aún más fundamental que esa ampliación territorial del medio regulado. Como vimos en la conferencia anterior, elementos anteriormente considerados como inherentes a la personalidad misma son tratados como parte del ambiente general al caer cada vez más bajo control externo. Así, lo que se considera ambiente general es constantemente ampliado por el paso de factores anteriormente subjetivos a una posición en la que pueden ser manejados objetivamente. Uno de los principales descubrimientos de la psicología y la sociología contemporáneas fue el de que elementos que anteriormente se creían pertenecientes exclusivamente a la personalidad, en realidad pertenecen al ambiente. Al principio, "ambiente" significó para los teóricos del *milieu* sólo el fondo geográfico y artificial: montañas, casas y condiciones climáticas. Después se descubrió la importancia del ambiente social, de las relaciones sociales predominantes en un grupo; por ejemplo, cómo el carácter de la autoridad, la organización familiar, la adaptación económica, actúan sobre la personalidad. Y finalmente se descubrió la importancia del ambiente simbólico, del lenguaje, de la significación, de las normas, creencias, etc., y se vio que forma parte del ambiente total.

Una vez llegados a esta etapa, es difícil decidir si al manejar valores, por ejemplo, manejamos el ambiente o el yo. Si una sociedad determina deliberadamente, y no sólo sugiere, sus valores, sus preferencias económicas, la estimación de la

extraversión y la introversión, ¿qué se le deja al individuo? Mientras que para el siglo XIX una intervención en los valores habría significado una intervención en la personalidad, para nosotros el manejo de valores se está haciendo tan natural como el manejo de relaciones de negocios. Y si se dice que esta guía en el campo de los valores es un manejo del ambiente, ¿cómo llamaremos entonces a la manipulación de la autovaloración, que es el paso siguiente del proceso? ¿Es la autovaloración algo que pertenece al ambiente y no al yo, como cualquier otro objeto? Lo que en tal situación se le deja al sujeto es simplemente aceptar, rechazar o unificar esas experiencias inducidas.

Pero, como hemos visto, hasta esa aceptación, rechazo o unificación pueden regularse, o por lo menos influirlos fuertemente, propagando modelos ideales de conducta, como el "caballero" o el "héroe" socialista. Llegamos aquí al último extremo del ataque al yo, que puede en definitiva llevar a su completa evaporación. Ciertamente, no podemos prohibir al científico que traslade elementos anteriormente subjetivos a la situación de hechos ambientales para fines científicos. Pero podemos decir con seguridad que con cada nueva aplicación de sus teorías relativas al poder del ambiente sobre el yo se corre el peligro de matar la espontaneidad y de destruir las oportunidades para escoger, decidir y autodominarse. La conclusión puede ser que toda la población vivirá de las cortas limosnas y dádivas que le dé el Estado y que olvidará obrar por sí.

El error del liberal fue hacerse demasiado introvertido, no advertir la importancia del ambiente y, por el contrario, atribuir todas las fuerzas creadoras al sujeto. Como ya dije, los liberales fueron ciegos de muchas maneras para el ambiente, quizá porque sus conocimientos y su habilidad para guiar el ambiente eran demasiado pequeños. Pero si el liberal tendía a ser ciego para el ambiente, los socialistas y los fascistas tienden a serlo para el sujeto.

En una sociedad ideal no son tan dañinas todas las intervenciones porque aún existe la posibilidad de escapar a ellas, y en consecuencia el yo, en última instancia, puede aceptar o rechazar; tiene campo para actuar como sujeto, no sólo como un mecanismo de reacción.

Esto me lleva a la segunda falacia en la aplicación sin crítica de normas científicas a la regulación de la sociedad. Es necesario el estudio de este punto, ya que la sociedad planeada tendrá que confiar en la ciencia, pero entonces es absolutamente necesario adquirir conciencia de todas las limitaciones del valor de la norma especial que aquélla emplea. Todos los ejemplos que mencioné se basaron en el tipo mecánico de condicionamiento que observamos por primera vez en la física.

La principal limitación del concepto sociológico de planeación es que tiende a confundir el control de realidades físicas con el control de seres humanos. El control sobre objetos físicos descansa en la idea de la causalidad mecánica, que significa que a una causa bien determinada corresponde un efecto bien determinado. Pero ni aun en biología se da la determinación absoluta; de acuerdo con su naturaleza, los organismos tienen un margen de reacciones posibles a un estímulo dado. Su respuesta al estímulo no es una reacción determinada, sino una respuesta posible. Esta variabilidad mayor en el margen de respuestas posibles conviene más aún al hombre, tanto individualmente como en grupos. El condicionamiento anterior o historia del individuo, puede llevar a un hombre a responder a la agresión con la huida y a otro con una reacción activa. Otro ejemplo es el de un pueblo que durante muchos siglos ha seguido una tradición de autodominio y de lenta adaptación evolutiva, y que puede hacer resistencia durante mucho tiempo a situaciones sociales empeoradas más apasionadamente que un pueblo con una tradición de anarquía, individualismo y revuelta.

El tipo científico de condicionamiento social deforma la realidad humana muy frecuentemente, por cuanto deja de reconocer las desviaciones individuales que proceden principalmente de la historia especial de un individuo o de un grupo. Que, no obstante, la regulación social alcance sobre poco más o menos sus metas, se debe a que no necesita tomar en cuenta todas las reacciones adecuadas de todos los individuos de la comunidad, sino únicamente las de una mayoría o un promedio estadístico, y que en ninguna situación dada intenta afectar a toda la personalidad. Ésta es la razón por la cual las observaciones sociológicas concernientes a correlaciones no pueden aplicarse con certidumbre a un individuo solo, y sin embargo convienen bastante bien a grandes masas.

Y hay otra razón por la cual el condicionamiento mecánico de cierto tipo de reacción puede tener éxito sin tomar siempre en cuenta la estructura orgánica del individuo específico en cuestión. Se debe, como enseña la biología contemporánea, a que hay sistemas parciales en el hombre que reaccionan mecánicamente y pueden, en consecuencia, ser aislados durante algún tiempo del conjunto del sistema de la personalidad. Éste es en especial el caso de los hábitos plenamente automatizados.

El behaviorismo parece deber sus resultados a que se concentra sobre los factores más elementales de la vida psíquica, o en los sistemas aislados de hábitos mecánicos; y puede llegar a interpretar muchos cambios de la psique humana con ayuda de una norma casi mecánica, ya porque se refiere a di-

chos sistemas aislados o porque en su teoría general se contenta con una simplificación relativa. El psicoanálisis también tiende a la simplificación, aun en el plano más elevado. Nadie puede rechazar la idea de ese procedimiento simplificador que al principio deja a un lado los planos más complicados del yo. No puede uno oponérsele mientras piense que la ciencia necesita la simplificación en beneficio de un primer ataque a la realidad y que el control general de los movimientos fundamentales de la sociedad no necesita más que eso. Ésta es la razón por la cual la sociología, el behaviorismo, el marxismo, el freudismo, siempre han tenido razón cuando se han opuesto a los conceptos supersutiles de los historiadores y de los individualistas que intentan tratar de las diferencias antes de haber determinado las analogías básicas. Estos últimos rellenan los puntos delicados del retrato de la sociedad sin haber dibujado el contorno.

En mi estudio de las correlaciones básicas procuré demostrar que con un método de observaciones gradualmente refinadas puede penetrarse algo en el núcleo del yo y captar interrelaciones entre variaciones del ambiente y la personalidad más profunda. Mas, a pesar de las grandes posibilidades que yacen en el desenvolvimiento ulterior de la sociología y la psicología y en la cooperación entre ellas, hay, no obstante, un gran peligro en usar sus resultados y sus conceptos indiscriminadamente. Si empleamos los conocimientos sociológicos y psicológicos para la mejor comprensión de las sociedades históricas, eso es beneficioso; pero se hace peligroso si tratamos de planear la sociedad sobre esas bases.

¿Qué diferencia hay entre los dos usos? En primer lugar, la psicología y la sociología no tienen que crear vida con sus conocimientos, sino extraer principios para los fines del conocimiento. Pero si la planeación sigue demasiado dogmáticamente las simplificaciones científicas, querrá ajustar clavijas redondas en taladros cuadrados, es decir, un imposible. En la sociedad liberal la intervención parcial mediante una sola institución, aun cuando se base en correlaciones mecánicas, deja salidas para las desviaciones que ha pasado por alto. Deja lugar para la adaptación en el caso de las tendencias humanas que pasa por alto la actitud generalizadora y mecánica porque se alejan mucho de la norma estadística.

Cuando se intenta la coordinación de todas las relaciones existentes, se reduce al mínimo la posibilidad para los átomos humanos de evadirse, la autoadaptación queda casi excluida, y la suma de las regulaciones mecánicas coordinadas tiende a sustituir a la unidad orgánica oculta del todo. Es como si el médico quisiera usar sus conocimientos fragmentarios de física, química, anatomía y biología para sustituir a las fuerzas

originarias de la naturaleza antes que —como realmente hace— dejar a la naturaleza curar la enfermedad.

Si proseguimos esta argumentación, llegaremos casi a abandonar la idea de la planeación. Pero si hay algo claro, es que ya no hay camino para retroceder a la sociedad no planeada. Nuestras intervenciones ocasionales han aumentado tanto en número, que, sin guía, la cantidad de reglamentaciones en gran escala puede conducir a un choque terrorífico. Por otra parte, la reglamentación total lleva a una mecanización mortal del hombre y de la sociedad. No queda más que un camino: aceptar la planeación, pero con un sentido nuevo.

Al terminar estas conferencias no puedo hacer más que formular algunos de los principios generales de un nuevo tipo de planeación. Pienso en un tipo de planeación que no recurra al burócrata ni al soldado, porque no es una simple serie de órdenes e intervenciones, sino más bien una vigilancia constante sobre las posiciones claves de la sociedad y el intento de evitar inadaptaciones que pueden llevar a la catástrofe.

I. La primera regla que hay que formular en este respecto es que la mayor sabiduría del planeador consiste en no intervenir cuando no es necesario, es decir, cuando las fuerzas espontáneas no pongan en peligro tendencias básicas que consideremos indispensables.

II. Otro axioma de la planeación social debiera ser que siempre que pueda sustituirse el mandato por la espontaneidad, debe hacerse. Todos los mandatos son meros sustitutivos de la acción espontánea, cuando no estamos seguros de que la gente reaccionará de la manera apropiada a situaciones planeadas.

III. Así, pues, lo contrario de la sociedad liberal es la sociedad planeada, y no la dictadura (aunque en situaciones críticas, principalmente en periodos de transición, pueda ser inevitable en ocasiones recurrir a ésta).

La esencia de la planeación es controlar las realizaciones funcionales que antes aparecían espontáneamente y funcionaban unificadamente sin haber sido correlacionadas en forma deliberada. En la sociedad planeada, su mutua adaptación no se dejará al azar, sino que estará garantizada mediante instituciones deliberadamente planeadas. Que esto puede hacerse lo demuestra el hecho de que tengamos en la historia una serie de casos en los que realizaciones sociales antes espontáneas e incontroladas fueron después institucionalizadas y coordinadas como partes de un todo mediante reglamentaciones humanas.

Tomemos el parlamento, que en muchos aspectos no es sino la institucionalización de un proceso que sin él es pura lucha. Como se ha dicho acertadamente, el parlamentarismo consiste en contar las cabezas de la gente en vez de cortarlas.

El parlamentarismo, como la democracia en general, transforma la oposición destructora en crítica creadora.

IV. Yo soy por naturaleza demasiado realista en mis puntos de vista para creer que una sociedad puede marchar bien sin basarse sobre cierto grado de conformidad. La tarea inmediata, por lo tanto, consiste en estudiar muy cuidadosamente los diferentes medios por los cuales las sociedades tradicionales y las sociedades contemporáneas de masas han realizado la conformidad. Desde el condicionamiento casi mecánico durante la primera infancia mediante la enseñanza de ideales y símbolos emocionalizados, mediante la planeación y coordinación de los ambientes, los equipos de trabajo y los juegos, y después mediante una propaganda inteligente, pueden ser inducidas algunas de las cosas fundamentales de una nueva vida común, sin basarse siempre necesariamente en argumentos racionales. El hombre no es intelecto puro, pero el intelecto tiene su lugar adecuado en su vida de la comunidad; y el problema no es cómo evitar el uso de un condicionamiento deliberado de los hábitos y de las emociones, sino cómo limitarlo a la esfera básica sin la cual son imposibles el acuerdo y la cooperación.

V. Pero una vez garantizados este mínimo de conformidad relativa a la lealtad, la decencia, el espíritu de comunidad, el sentido de justicia, el incentivo para el trabajo, y la conformidad necesariamente mayor en los deseos de los consumidores, hay que proporcionar un campo social para la individualización y la libertad.

El principal objeto de estas conferencias es exponer la idea de que en el futuro próximo la libertad y la individualización no pueden conseguirse con *laisser-faire*, sino únicamente planeando con vistas a la libertad, esto es, cuidando de dejar campo para el desarrollo libre y la individualización en los diferentes planos del yo, y correlacionando los factores sociales que los favorecen.

Vuelvo a referirme a un ejemplo histórico relacionado con la Iglesia Católica, no porque yo esté de acuerdo con sus contenidos, sino porque la Iglesia y las guildas de la Edad Media son hasta ahora los mejores ejemplos históricos de un intento de planear el lado subjetivo de los asuntos humanos. Con referencia a nuestro problema nos interesa la Iglesia porque, aunque tendía a una especie de planeación totalitaria, no obstante anhelaba favorecer ciertas formas de individualización y hasta llegó a crear instituciones que lograron producirla. Ya mencioné la vida monástica, que producía deliberadamente los elementos de la individualización que llamé introversión y retraimiento. El apartamiento del mundo, los ambientes controlados y los programas de las actividades del día estric-

tamente observados produjeron cierto tipo de mentalidad. No sólo eran planeados los ambientes inmediatos, sino también las funciones de las órdenes en su conjunto. La idea de las órdenes fue crear un núcleo dentro de la vida de la Iglesia en el que los elementos emocionales primarios y las actitudes interiores hacia el yo y el mundo, que se consideraban como la esencia de la religión, se conservaran a través de los siglos. Supieron que esto sólo podía conseguirse por el aislamiento social, evitando el contacto de lo que llamaban "el mundo", y dejando que el clero secular realizara las adaptaciones que los cambios del mundo hacían necesarias. En realidad, desde los comienzos del movimiento cluniacense a través de los siglos las órdenes monásticas no fueron meramente servidores obedientes, sino también, con mucha frecuencia, una vigorosa oposición a una transformación histórica y a la decadencia de la Iglesia, y una fuente de regeneración.

Nadie me interpretará pensando que propongo alguna fórmula católica o que estoy de acuerdo con ese tipo de individualización; pero la vida de la Iglesia en cuanto portadora de una larga tradición de planeación social proporcionará al estudioso algún tipo de ejemplo de logros y fracasos en el intento de planear el campo para el desarrollo de los elementos más sutiles de la personalidad humana.

Una vez percibida tal posibilidad, puede ser modificada de acuerdo con nuevas exigencias, y podemos esperar que, ya que ha de llegar la planeación, encuentre algún paliativo para las tendencias que le son inherentes

Lo que me propuse en estas conferencias fue hacer ver que una cuestión tan importante y difícil como la de interdependencia entre la individualización y los factores sociales puede estudiarse a base de un análisis racional en el que el principal objetivo es observar relaciones y no meramente expresar simpatías y repugnancias.

Quizá me pregunten ustedes si el conocimiento correcto inducirá a la gente a obrar del modo correcto. En realidad, el conocimiento por sí mismo no garantiza que se le empleará en la práctica, pero es la condición previa del control fecundo.

Cuando el hombre se dedica a la tarea de rehacerse mediante la manipulación de su ambiente total, las nociones conscientes o inconscientes que pueda tener sobre la personalidad humana, el yo, la plancación y la coordinación, adquieren la mayor importancia.

Las posibilidades de planear son grandes, pero son mayores los peligros. No podemos dejar de ver que llegará la planeación, y que ya está sobre nosotros. En este momento es absolutamente necesario que pensemos en la clase de pla-

neación que queremos. No debe ser la mortal intervención de una reglamentación burocrática de todas y cada una de las cosas, sino una guía sociológica de las fuerzas intrínsecas, desde las posiciones claves de la sociedad.

Añadiré una palabra más sobre el aspecto moral de la cuestión. La sociedad nueva tiene que basarse en una nueva síntesis de las fuerzas individualistas agresivas de la sociedad liberal y las posibilidades sobrestimadas de algún tipo de altruismo absoluto. Síntesis que yo no he visto nunca expresada con mayor exactitud que en unas palabras del antiguo sabio judío Hillel:

"Si yo no soy para mí mismo, ¿quién será para mí?
Si yo soy sólo para mí, ¿para qué soy, entonces?"

ÍNDICE

Introducción. 7

PRIMERA PARTE

EL ANÁLISIS ESTRUCTURAL EN SOCIOLOGÍA

I. *Análisis estructural de la epistemología* 21

Sección 1. *De la lógica de la sistematización filosófica* 21

1. Concepto de lógica de las sistematizaciones, *21;* 2. Dificultades inherentes a una lógica de las sistematizaciones, *37;* 3. La realización de la historia y la idea de un sistema, *43.*

Sección 2. *El análisis estructural de la espistemología*. 49

1. Qué es lo que se pide a un análisis estructural de la epistemología, *49;* 2. La naturaleza del problema epistemológico, y los caminos posibles para una solución, *52;* 3. Las disciplinas fundamentales para la teoría del conocimiento (la pugna por la prioridad), *57;* 4. Análisis de los conceptos específicamente epistemológicos (correlación sujeto-objeto), *62;* 5. Elementos de una tipología de las teorías del conocimiento, *67;* 6. Análisis estructural de la valoración epistemológica, *75.*

II. *El pensamiento conservador*. 84

Introducción. 84

1. Estilos de pensamiento, *84;* 2. Las relaciones entre los estilos de pensamiento y su ambiente social, *87;* 3. "Intenciones básicas", *88;* 4. Un ejemplo concreto: el conservadurismo alemán en la primera mitad del siglo XIX, *89.*

Sección 1. *El racionalismo moderno y el nacimiento de la oposición conservadora* 96

Sección 2. *La significación del conservadurismo*. . 106

1. Tradicionalismo y conservadurismo, *106;* 2. El ambiente sociológico del conservadurismo moderno, *111;* 3. Morfología del pensamiento conservador, *114.*

Sección 3. *La estructura social del conservadurismo romántico y feudal*. 133

III. *La historia del concepto del Estado como organismo: un análisis sociológico* 184

SEGUNDA PARTE

SOCIOLOGÍA ALEMANA Y SOCIOLOGÍA OCCIDENTAL

IV. *Sociología norteamericana* 205
V. *El lugar de la sociología* 215
VI. *Sociología alemana (1918-1933)*. 230

TERCERA PARTE

PSICOLOGÍA SOCIOLÓGICA

VII. *Algunos ejemplos concretos relativos al carácter sociológico de las valoraciones humanas. Con algunas observaciones teóricas sobre la diferencia entre los puntos de vista psicológico y sociológico* 253
VIII. *Sobre los cambios de nuestra economía psíquica condicionados por la guerra* 265

CUARTA PARTE

LA SOCIEDAD PLANEADA Y EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD HUMANA: UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

Primera conferencia. *La era de la planeación* 277
Segunda conferencia. *La estructura de la personalidad a la luz de la sociología contemporánea* 290
Tercera conferencia. *Influjo de los procesos sociales sobre la formación de la personalidad a la luz de la sociología contemporánea*. 303
Cuarta conferencia. *Límites del punto de vista sociológico sobre la personalidad y aparición de la nueva idea democrática de la planeación* 320

ENSAYOS SOBRE SOCIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA SOCIAL

En la actitud de Karl Mannheim hacia la sociología predominó la idea de "estructura". Lo que determinaba el pensamiento y la acción era la estructura de la realidad social y la posición de los individuos y de los grupos dentro de ella. En la base de tal concepto había una creencia metafísica, casi religiosa, en la función creadora de la historia. Sin embargo, Mannheim había advertido que el sentido estructural de la realidad histórica no se agota por una sola corriente, sino que coexisten contracorrientes dirigidas al pasado o a un futuro utópico. Este punto de vista sintético presuponía que las fuerzas antagónicas tendían a armonizarse, pero el advenimiento del totalitarismo mostró su falsedad, pues negaban tanto la síntesis como la armonía.

Ante la evidencia, Mannheim fue incorporando nuevos elementos a su idea fundamental. Uno fue el aspecto *psicológico* del proceso social, que lo llevó a conclusiones paralelas a las de la investigación norteamericana más reciente. Era preciso desarrollar una *psicología sociológica* que utilizara los métodos y los resultados de las diversas escuelas y no sólo los del psicoanálisis, mediante una perspectiva social. Adoptó entonces principios valoradores a fin de encauzar la corriente histórica por canales seguros, y recurrió a normas como "salud" contra "enfermedad", "razón" contra "sinrazón", "pacifismo" contra "agresividad". La aplicación de esas normas se expresó en el "planeamiento", encaminado a conseguir la libertad y la individualización en un futuro próximo.

El presente volumen contiene dos textos de la serie "Ensayos sobre la sociología del conocimiento"; los otros dos fueron escritos cuando su autor se hallaba refugiado en Inglaterra: uno, "La historia del concepto del Estado como organismo", cae dentro del método estructural. Los demás responden a la tendencia que apunta hacia un concepto de la planeación fundada en la psicología sociológica.